

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENHARMADIK
ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2009/1-2.

BROZSEK KIADÓ
ÁRON KIADÓ

A tartalomból:

FEHÉR M. ISTVÁN

Fenomenológia, tapasztalat,
szabadság

VARGA CSABA

A bírói döntéshozatal 'fekete
dobozá' és a joguralom

ROSTA KOSZTASZ

Nietzsche Platón-kritikája

HÁRS ENDRE

Evolúciós fantáziák

PAKSI DÁNIEL

Az emergencia értelmezése
Polányi Mihály filozófiájában

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, NYÍRI KRISTÓF, RÓZSA ERZSÉBET,
RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS,
WEISS JÁNOS

2009/1-2
TARTALOM

FEHÉR M. ISTVÁN: Fenomenológia, tapasztalat, szabadság	1
VARGA CSABA: A bírói döntéshozatal 'fekete doboza' és a joguralom — az európai egységesülés s a globalizáció távlatában	96
ROSTA KOSZTASZ: Nietzsche Platón-kritikája	118
HÁRS ENDRE: Evolúciós fantáziák	198
PAKSI DÁNIEL: Az emergencia értelmezése Polányi Mihály filozófiájában	226

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),

A kiadvány megjelentetését az MTA Könyv- és Folyóirat Bizottsága
támogatta.

2010 MARC 3 0.



FENOMENOLÓGIA, TAPASZTALAT, SZABADSÁG

**Schwendtner Tibor „Husserl és Heidegger:
egy filozófiai összecsapás analízise”
című akadémiai doktori értekezéséről**

FEHÉR M. ISTVÁN

Schwendtner Tibor disszertációja Husserl és Heidegger filozófiája különböző rétegeinek, dimenzióinak és fogalmainak elemzését és összevetését tűzi ki célul. Az értekezés jelentős tudás-tömeget görget, sokféle ágazó elemzésekben: széles körű tudással és kiterjedt anyagismerettel megírt munka. A szerző óriási anyagot mozgat meg, hatalmas primer és szekunder irodalmat dolgozott fel. A forrásokat behatóan ismeri és hasznosítja, elemzett szerzőinek gondolatvilágában otthonosan mozog. A kritikai ill. a szekunder irodalom eredményeit naprakész formában ismeri, önálló viszonyt alakított ki velük szemben, s kritikailag hasznosította őket. A kifejtés menetébe az értekezés szisztematikusan beépíti a tárgyalt szerzőre vagy témára vonatkozó szekunder irodalom megítéléseit, s éppoly önállóan, esetenként kritikailag viszonyul hozzájuk, mint a primer szerzők gondolataihoz általában.

Az értekezés Husserl és Heidegger gondolatvilágában való értő eligazodásról tanúskodik: a disszertáció szerkezetét, egyes részeit, megállapításait lehet vitatni (erre alább kísérletet tesz), ez azonban nem von le semmit értékéből. Így mielőtt Schwendtner Tibor értekezé-

sének kicsit részletesebb elemzésébe bocsátkoznám, már ezen a ponton szeretném előrebocsátani összegző véleményemet: a disszertáció széles ismeretanyagon nyugvó, a vonatkozó szakirodalom széles körű és beható ismeretéről, a benne való értő eligazodásról, s ennek alapján önálló ítéletalkotásról tanúskodó munka, mely több figyelemre méltó, új összefüggést tartalmaz, s ily módon teljes mértékben eleget tesz a doktori fokozat által támasztott követelményeknek.

I.

Ez a megítélés a munka általános tudományos jellegén alapul, s nem köti magát a szerző önértelmezéséhez, mely munkájának szisztematikus jellegét igyekszik kidomborítani. Más szóval nem köti magát ahhoz, hogy feladatkijelölés, feladatértelmezés és -megvalósítás tekintetében milyen mértékben követjük vagy tesszünk magunkévá az értekezés önértelmezését. Ha ezt az önértelmezést vennénk figyelembe, akkor a munkát szigorúbban kellene megítélnünk, erre azonban – mint majd röviden megpróbálok rávilágítani – nincs szükség. A munka (opponens részéről történő) megítélése végül is önmagába foglalja – a munka részeként – a munka önértelmezésének a megítélését is. Önértelmezés és megvalósítás tekintetében fennállhatnak mármost inkongruenciák, s a létrejött munka ezen inkongruenciák ellenére lehet tudományosan értékes produktum. (Ezt nem csupán a tudományos lelkiismeret, de a hermeneutikai jóindulat is mondatja velem.) Úgy gondolom, Schwendtner Tibor disszertációjának esetében is ez a helyzet.

A disszertáció önértelmezése, a feladatkijelölés, feladatértelmezés és -megvalósítás a monografikus, szisztematikus jelleg kidomborításának irányában mozog. 2003-ban megjelent *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről és Heideggerről* című tanulmánykötetének bevezetésében Schwendtner ezt írta: „Néhány éven belül monográfiában szeretném feldolgozni ezt a filozófiai összecsapást – egyaránt érvényesítve történeti és szisztematikus szempontokat” (7. o.). Ezután hat kérdésben foglalta össze azokat a szempontokat, amelyek szerint a vitát tárgyalni kívánta, majd ezt írta: „A jelen kötet tanulmányai már ezeket a kérdéseket feszegetik, s előkészületül szolgálnak a tervezett monografikus feldolgozáshoz” (8. o.). A tervezett monografikus kötet – ahogy

már a fogalomhasználat is utal rá („összecsapás”) – nyilvánvalóan ez a könyv,¹ ehhez pedig a korábbi kötet tanulmányai szolgáltak – átdolgozott, kiegészített, helyenként erősen kibővített formában – alapul. (Ez a könyv azonban, amint erre még visszatérek, jelentős pontokon maga is újfent előkészületként érti magát.) A különbség azonban nem csupán a terjedelem növekedésében, az átdolgozásban, kiegészítésben, kibővítésben (esetenként rövidítésben, elhagyásban) áll, hanem éppenséggel a szisztematikus, zárt jelleg előtérbe helyezésében.

Ez a törekvés megítélésem szerint nem vált minden szempontból a munka javára. Ha a disszertáció a *Tanulmányok Husserlről és Heideggerről* fő- vagy alcímet viselné, éppannyira lehetne tudományosan értékes munka, s magam e szerint a szempont szerint tartom annak. A tág címválasztás lehetővé tenné, hogy a munka tartalmazzon egyrészt Husserlre, másrészt Heideggerre, harmadrészt kettőjük gondolatvilágának összevetésére vonatkozó fejezeteket – mint ahogy az elkészült disszertáció többségét tekintve ténylegesen is ilyen fejezeteket tartalmaz. A szisztematikus jellegre való törekvés, a különböző témák ill. fejezetek egymásra épülésének egyfajta logikáját felmutatni kívánó, s az egésznek szisztematikus, zárt keretet kölcsönözni törekvő erőfeszítés – mely odáig terjed, hogy ezt a munkát magát is egy újabb nagyobb egészre való előkészületnek, „első kísérletnek” (14. o.) tekinti – inkább zavaróan hat (a szerző kedvelt s visszatérő fogalmazásmódjával élve: töréseket eredményez) s kivitelezését tekintve beváltatlan – és részben beválthatatlan és ellenőrizhetetlen – igényeket hordoz.

Szemléltessük ezt rögtön néhány példával. (A részletesebb, egyes szöveghelyekhez kapcsolódó megjegyzéseket terjedelmük okán függékben csatolom.). Ha a tartalomjegyzéket nézzük, egy négyes decimális rendszer mélységű tagolást látunk (van egy ötödik is, de ez már nincs számmal ellátva). A második fejezet az „Egy filozófiai összecsapás dokumentumai” címet viseli, s ezt a harmadikban „Az álláspontok tematikus összevetése” követi. Ám a második fejezet jelentős részei messze túlterjednek a „dokumentumokon” (hogy ez pontosan mit jelent, nem tudjuk meg), másrészt „dokumentumokról” a későbbi fejezetekben is többször szó esik. Hogy a tagolás a szerző számára sem volt probléma-

¹ Az értekezés a szerzőnek ugyanilyen című, a L'Harmattan kiadónál 2008-ban megjelent könyve. A továbbiakban a könyv lapszámaira minden további megjelölés nélkül csupán a lapszámok megjelölésével hivatkozom.

mentes, és többszörös átalakuláson mehetett keresztül, az is mutatja, hogy időnként maga is eltévedt benne. A 198. o. 522. jegyzetben a disszertáció visszautal a 2.2.2.3. fejezetre, a 265. o. 687. jegyzetben a munka 2.1.1. és a 2.1.2. fejezetére, a 268.o. 689. jegyzetében pedig a 2.2.2. fejezetre. Ilyen fejezetek azonban sem a jelenlegi tartalomjegyzékben, sem a kinyomtatott szövegben nem találhatók. Amennyire azonosítani tudtam, a jelenlegi beosztás szerint valószínűleg a 2.4.3., a 2.2. és 2.3, ill. feltehetően a 2.4. fejezetekről van szó. – A szisztematikus felépítést önálló – az egyes fejezetek közti logikai átmenetet megteremtő – szövegrészek törekednek illusztrálni. Így a harmadik fejezet „A kezdet problémája” című fejtegetésekkel indul (3.1.), melyek a fejezetben tárgyalásra kerülő témaköröket hivatottak mintegy legitimálni. Hogy a disszertáció Husserl nyelvfelfogásának vagy Heidegger hasonló nézeteinek fejezetet szentel (eltekintve most attól, hogy Husserlnek nem nagyon van nyelvfelfogása, a Heideggerre vonatkozó elemzés pedig eléggé szűkre szabott), a munka jellegét tekintve tökéletesen akceptálható, ám az a mód, ahogy az értekezés ezt a filozófia „kezdetének” problémájaként próbálja mintegy indokolni, „fölvezetni”, fölöttébb implauzibilis. Ez a 3.1. bevezető rész (81–83. o.) különben is előírások, preskripciók sorával indul arra vonatkozóan, hogy egy filozófiának „kezdetben” (minek a kezdetén? a fenomenológia, a filozófia kezdetén? logikailag? időbelileg?) mi mindenre *kell* implicite vagy explicite választ adnia. Jellegzetes itt a „kell”-ek használata – preskripciók, melyeknek a szerző szerint minden filozófia eleget kell hogy tegyen. Ha ezeket a nagyigényű, ám rövidre fogott és elmosódott fejtegetéseket önmagukban tekintjük, nemigen tudunk mihez kezdeni velük, s meglehetősen deprimáló benyomásunk alakulhatna ki. Ha viszont – hermeneutikai jóindulattal és kontextualizálással – úgy tekintjük őket, mint amelyek nem annyira önmagukban kívánnak érvényesek lenni, mint inkább az átmenetet próbálják megteremteni vagy szisztematikus beágyazást kívánnak nyújtani a következőkben tárgyalandó témákhoz: ez utóbbiakat és sorrendjüket próbálják előzetesen legitimálni, akkor ítéletünk enyhül, s legföljebb némi bosszankodás marad hátra abban a tekintetben, vajon erre itt feltétlenül szükség van-e, s ha valamire szükség van, akkor épp erre-e. Ezt a „szisztematizálási” kísérletet sikertelennek fogjuk tartani, de nem tulajdonítunk neki nagyobb jelentőséget. Figyelmünket inkább arra fordítjuk, ami a konkrét elemzésekben történik.

II.

II. 1. Mielőtt erre kitérnék, célszerű lesz azonban a disszertáció feladatki-jelölésének s magának a címnek az önértelmezéséhez még valamelyest visszatérni. Az alcímben szereplő „összecsapás” szó egyrészt ebben a kontextusban (a „filozófiai” jelzőhöz kapcsolva) meglehetősen szokatlan, másrészt magának a disszertációnak sem szolgált igazságot, amennyiben annak vizsgálódási körét mintegy leszűkíti, bizonyos fókig leértékeli. Ami a kifejezést illeti: a magyar nyelvhasználat szerint személyek többnyire a sportban vagy a harcban csapnak össze („a küzdő felek összecaptak”), s az összecsapás itt is inkább a küzdelem első fázisát jelöli (az Értelmező Szótár szerint az alapjelentés: „ellenfelek küzdelmének heves megkezdése”, emellett van még más egyéb, pl. rosszalló jelentés is); a tudományban inkább *nézetek* csapnak össze, s általában akkor mondjuk ezt – pl. hogy „az eltérő nézetek a vitában ütköztek meg, csaptak össze” –, ha a felek személyesen is jelen vannak. Mondhatjuk így, hogy Heidegger és Cassirer filozófiai nézetei a davosi vitában ütköztek vagy csaptak össze egymással. Husserl és Heidegger esetében ilyen, egy fázisra szűkített, személyes ütközés helyett inkább hosszabb időre elhúzódó, egymás nézeteivel való – alkalomadtán igen elmélyült – kritikai számvetésről, szembenézésről, szembesülésről, kritikai tanulmányozásról, elsajátításról, hasznosításról, kritikai dialógusról beszélhetünk. Amikor e szembesülés – „dokumentumszerű” egyértelműséggel – a lehető legközvetlenebb formát öltötte, pl. Heidegger széljegyzetekkel látta el Husserl fenomenológia-szócikkét, vagy fordítva, Husserl kritikai margó megjegyzéseket fűzött Heidegger fő művéhez – még azt sem nevezném összecsapásnak. Amikor pedig a másik gondolataira való reflexió sokkal finomabb, áttételesebb formában jelenik meg, s emiatt az azokra való reakció szándéka vagy motívuma egyértelműen nem is igen azonosítható vagy verifikálható – a disszertáció maga is úgy véli, noha Heidegger hatott Husserl késői gondolkodására, ez a visszahatás azonban egyértelműen nem igazolható (ld. 57. o.) –: ezekben az esetekben a választott kifejezés még kevésbé írja le megfelelőképpen a tényállást. De maga a disszertáció is messze túlterjed azokon a dimenziókon, melyekben a két filozófus egymásra való közvetlen vagy közvetett hatása valószínűsíthető. Az előző

példához visszatérve: Husserl és Heidegger nyelvelfogását nagyon is lehet összevetni egymással, s ebben a tekintetben azonosságokat vagy eltéréseket megállapítani, még akkor is, ha ebben a kérdésben egyik filozófus sem hatott a másikra, és saját nézeteit a másik vonatkozó gondolataival való kritikai számvetés nélkül alakította ki. Ennek megfelelően itt „összevetésről” van inkább szó, s ez a kifejezés az értekezésben bizonyos gyakorlatossággal elő is fordul (pl. már a harmadik fejezet címében, és a dolog lényege szerint helyesen: „Az álláspontok tematikus összevetése”), ám többnyire differenciálatlanul, az „összecsapás” mellett vagy mintegy azal egyenértékűként, annak közömbös szinonimájaként jelenik meg. Így a 14. lapon, pár sor különbséggel szerepel a „Husserl és Heidegger filozófiai összecsapása” és „Husserl és Heidegger filozófiájának összevetése” kifejezés, holott a kettő korántsem ugyanaz. Egy „összecsapást” lehet filozófiailag elemezni, de egy összecsapás elemzése nem feltétlenül összevetés. Összevetés másfelől lehetséges összecsapás nélkül is. Két filozófus nézeteit össze lehet vetni akkor is, ha alkalmasint tudomásuk sem volt egymásról. Husserl és Heidegger „filozófiai összecsapásának” analízise így nem feltétlenül esik egybe Husserl és Heidegger filozófiájának (különböző szempontok és témák szerinti) összevetésével. Az értekezés mindkét területre kiterjed, de meglehetősen differenciálatlanul jár el. A disszertáció szóhasználata azt a benyomást kelti, hogy azok a témakörök, amelyekben az értekezés Husserlt és Heideggert egymással összeveti, emiatt azután – úgyszólván ezen összevetés okán – egyúttal a két filozófus „összecsapásának” szinterei is (ld. pl. 160. o.), holott valójában az értelmező az, aki a háttérből mintegy a szálakat mozgatja, a két filozófus nézeteit egy-egy kérdésben egymásra vonatkoztatja. Hogy ilyen intenció vagy motiváció mozgatta-e a két gondolkodót, nem tudható, s alkalmasint nem is olyan lényeges. A „filozófiai összecsapás” – önmagában kevésbé szerencsés – kifejezése számomra egy gondolati tisztázatlanság kifejeződésének avagy – egy szerzői megfogalmazást használva – „fedőfogalmának” (16.) tűnik.

II. 2. Az önértelmezés másik, végkicsengésben ugyancsak – ahogy nevezném – „önleértékelő” mozzanata abban rejlik, hogy a Bevezetés egy részének fejtegetései szerint az értekezés egy jövőben megírandó általános – mondhatni – „filozófiaelméleti” (vagy metafizikai) vál-

lalkozás, egyfajta tipológia kísérletének kezdete. Husserl és Heidegger filozófiai összevetése úgymond „alkalmas” az említett jövőbeni munka „hipotézisének” (más kifejezésekkel: „tézisének”, „sejtésének”; ld. 14.) vizsgálatára – e tézis úgy hangzik: *„Minden teljességre törekvő filozófia szükségszerűen tartalmaz töréspontokat”* (14.) –, és „tesztelheti” (17.) fogalmainak „értelmességét és tipologizáló erejét. Ennyiben e *tapogatózó kísérletnek* az egyik célja az, hogy további tipológiai fogalmak kidolgozását készítse elő.” (17.; Kiem. FMI) E jövőbeni munkát „Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának analízisével éppen hogy csak elkezdtem” (14.).

Ami a tézist illeti, nincs vele semmi gondom: teljes mértékben érthetőnek találom, sőt jó idő óta magam is így gondolom. Érdekes azonban hozzátenni: e tézis aligha új. Generációm számára – hogy csak a hazai intellektuális klímát említsem – a hatvanas-hetvenes években Munkácsy Gyula egyetemi előadásai körvonalaztak hasonló álláspontot (ld. pl. a tiszteletére készült kötet bevezető beszélgetésében: *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, szerk. Schmal Dániel, Budapest: Atlantisz, 2002, 16–24. o., itt elsősorban a „metaálláspont”, „szisztematika”, „történetiség” körül körvonalazódó gondolatokat) – s akkor ez radikálisan új és bizonyos értelemben nonkonform nézet volt, hiszen azt sugallta, a filozófia nem társadalmi állapotok passzív lenyomata, pusztán visszfény, hanem önmagában is tanulmányozható-tanulmányozandó, nagyon is saját, önálló, alkalmasint ellentmondásos struktúrával rendelkezik –, de e beállítás megjelent azután Nyíri Kristóf óráin is. A Lendvai-Nyíri-féle filozófiatörténeti kézikönyvben e probléma kifejezetten is megfogalmazásra került. „Elképzeltető egyáltalán olyan összetudományos elmélet”, tették fel az Előszóban a szerzők a kérdést, „mely egyetlen teljes, ellentmondásmentes rendszerbe foglalja az emberi tapasztalatot, átfogja az emberi élet teljességét, egységes magyarázatát nyújtja természet és társadalom, ember és világ problémáinak?” A válasz pedig így hangzott: „A filozófiai rendszer fogalmainak lappangó ellentmondásossága és az ellentmondások racionális feloldásának állandó kísérlete – a filozófia lényegéhez tartozik” (Lendvai L. Ferenc – Nyíri J. Kristóf: *A filozófia rövid története. A Védáktól Wittgensteinig*, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1974, 34. sk. o.).

A tézissel tehát, noha aligha új, tartalmilag nincsenek nehézségeim, inkább megjelenési formája okoz gondot. Ha ez egy filozófiatörténet előszavában tűnik fel – mint az imént idézett könyvben –, akkor teljességgel helyénvaló, hiszen a filozófiatörténet egészéről s egyszerűsmind a könyv tartalmáról tesz előrebocsátó összegző állításokat, orientálja ebben az értelemben az olvasót – teszi egyszerűen azt, amit egy előszónak/bevezetésnek tennie kell. Egy Husserl–Heidegger munka bevezetésében azonban nem feltétlenül szükséges a filozófia általános természetéről állításokat tenni (ahogy – mint arra még kitérek – a fenomenológia általános természetéről sem); az ilyen jellegű megfontolásokba való bizonyos fokú belebocsátkozás nem odavaló, hosszadalmas, dezorientáló; a dolog meritumát illetően viszont – fordítva – szükségképpen túl rövid, sommás és elmosódott marad. Dezorientáló, mert az olvasót nem az adott munkához viszi közelebb, hanem azon mintegy túllép, pillantását már a következő munkára szegezi. Az az érzés alakul ki, hogy ez a Bevezetés *nem* ennek a könyvnek a Bevezetése (ami pedig a Bevezetés feladata volna, az egy szerény lábjegyzetbe szorul, erre is alább visszatérek), s hogy Husserl és Heidegger filozófiai „összecsapásának” elemzése csupán ugródeszka valami más-hoz; más szóval, ami a szerzőt érdekli, az nem igazán Husserl és Heidegger filozófiai „összecsapásának” elemzése. Az olvasót ezek a fejtegetések inkább összezavarják, elkedvetlenítik, elbátortalanítják, hiszen a jelen munka önállótlanását sugallják, azt, hogy e munkát érdemben megítélni majd csak ama jövőbeni munka fényében lehet. Az opponens viszont, akinek ezt a munkát kell megítélnie, ilyenformán nehézségek elé kerül.

A tényleges helyzet azután nem ilyen rossz. Ám tény, hogy a „tesztelés”, „tapogatózó kísérlet”, „éppen hogy csak elkezdett munka” és hasonló megfogalmazások *jelen* munka (bizonytalan) ön-(le)értékelését sugallják. Az olvasónak némi erőfeszítésébe kerül, hogy ezen Bevezetés után (továbbá a pedánsan szisztematizáló részek után) elkedvetlenedve bizonyos koncentrációval olvassa (tovább) a szöveget.

II. 3. Egy Husserlről és Heideggerről szóló munkában érthető módon szó kell, hogy essék a fenomenológiáról. Nem feltétlenül szükséges azonban állást foglalnia abban a tekintetben, mi a fenomenológia úgy

általában: ezzel csak önmagának okoz szükségtelen nehézségeket. Nem fenomenológia-kézikönyvről vagy egy „Bevezetés a fenomenológiába” című munkáról van szó; egyébiránt még ilyen jellegű munkákban is kellő körültekintéssel és tudományos óvatossággal eljárva elkerülhető e pedánsan skolasztikus kérdés feltétele és – értelemszerűen dogmatikus – megválaszolása. Lehet úgy kibontani az elemzéseket, hogy a fenomenológia Husserl számára ez és ez volt, Heidegger ebből ezt meg ezt átvette, azt meg azt módosította, radikalizálta stb., rámutatva, hogy eközben a szerzők időben változó, alakuló fenomenológia-felfogásában ez meg ez volt konzisztens, más komponensek viszont töréseket mutatnak. Mindezt anélkül, hogy egyszer is fel kellene tenni a kérdést, mi a fenomenológia – ti. Husserl, Heidegger és még az összes őket követő fenomenológus (önmagát ilyennek nevező filozófus) számára úgy általában. Olyan meghatározáshoz, amellyel mindenki – minden fenomenológus (önmagát ilyennek nevező filozófus) – egyetértene, úgysem igen juthatunk, de ez a munka jellegét tekintve nem is szükséges vagy funkcionális. Hiszen Husserl–Heidegger-elemzésről van szó, s a fenomenológiának csupán abban a mértékben kell szóhoz jutnia, amilyenben ez egy ilyen elemzés számára elkerülhetetlen. Ehhez képest már a Bevezetés legelső mondatai egy Husserl-idézetet követően rögtön belebonyolódnak a fenomenológia általános jellemzésének problémájába. A nyitó idézet („A fenomenológia antimetafizikai’ – nevezte meg egy helyen Husserl az általa alapított fenomenológiai mozgalom egyik legfontosabb törekvését [...]”) önmagában nem rossz: alkalmas volna arra, hogy egyfajta „felütésként”, tőle elrugaszkodva általános kitekintést, széles rálátást nyújtson a könyvben tárgyalt témakörre *abban az esetben*, ha mondjuk így folytatódna: „s ha most az adott szöveghely kontextusától némileg elszakadva – s az itt következő elemzésekre előrepillantva – e kijelentést szélesebb perspektívába helyezzük, azt mondhatjuk...”. De sajnos egy kurta „eszerint” következik, ami szűkítő, idézethez tapadó értelmezést sugall, majd ezt követik rögtön olyan korlátozások nélküli, nagyigényű, általános érvényességre számot tartó – negatív és pozitív – meghatározások, melyek „megmondják”, mi (ill. mi nem) a fenomenológia („a fenomenológia megpróbálja távol tartani magát...”. „E törekvés pozitív vonatkozásban pedig azt jelenti”); meghatározások, amelyek ezen a ponton szűkséggéppen elnagyoltak, elmosódottak maradnak. A szerző is érzi ezt,

mert rögtön az 1. lábjegyzetben alapjaiban korrigálja vagy felülírja – bizonyos értelemben egyenesen visz-szavonja – a szövegben mon-
dottakat („Sem Husserl, sem pedig Heidegger esetében nem beszélhe-
tünk arról, hogy teljesen elfordultak volna a metafizikától”: *eszerint*
akkor a fenomenológia mégsem teljesen antimetafizikai?), s ezzel rö-
gön a Bevezetés elején önmaga által okozott szükségtelen nehézségek-
be bonyolódik, s viszi bele gyanútlan olvasóját. Az adott pozitív meg-
határozással, kicsit dogmatikus megfogalmazása ellenére („a fenome-
nológia kizárólag *a kritikai módon eljáró tapasztalatanalízis* révén próbál
ismerethez jutni”) nem volna különösebb baj, ez kétségkívül *egyike*
azon módoknak, ahogy a fenomenológiát bemutatni, jellemezni lehet,
föltéve, ha e jellemzést kicsit részletesebben kibontjuk, s ha ez egyálta-
lán szükséges. De ez nem szükséges, s erre e Bevezetés nem is alkal-
mas hely, emiatt azután az ezen a ponton adott bármely megfogalma-
zást fenyegeti az elmosódottság, alulmeghatározás veszélye. Követke-
zik némi (kevés) pontosítás a tapasztalatfogalom vonatkozásában
(hogy ti. ezt hogyan is kell érteni, ám a pontosítás maga is szükséavú
és dodonai marad), majd – mintha a feladat reménytelenségét belátná
– a Bevezetés az intencionalitásfogalomra áttérve nyomban búcsút is
vesz ettől a témától, az olvasót pedig zavarodottságban hagyja. (A
pontosító 1. lábjegyzetben egyébként önértelmezés gyanánt ez olvas-
ható: „Ezen interpretáció egyik legfontosabb célja az...”; kérdésünk
csak annyi, miért szorul e téma egy szerény lábjegyzetbe, hiszen ha
valamiről, úgy erről kellene szólnia magának a Bevezetésnek.)

Ha az idézett Husserl-hely és a kapcsolódó nagyigényű általános
s egyúttal elmosódó meghatározások tanácstalanságban hagynak, s
így emiatt (nem pedig azért, mintha kételkednénk az idézet pontossá-
gában) felütjük az idézett Husserl-szöveget abban a reményben, hátha
mégis jobban eligazít bennünket az „antimetafizikai” pontosabb jelen-
tését illetően (s felütjük nem utolsósorban azért is, mert az „*eszerint*”
ennek a helynek az értelmezését ígerte, ám nem lettünk tőle sokkal
okosabbak), azt látjuk, hogy ehhez az *Encyclopaedia Britannica* számára
írt fenomenológia-szócikkból vett idézethez mind Husserl, mind
Heidegger fontos korlátozó, kiegészítő-pontosító megfontolásokat il-
lesztett, melyek az „antimetafizikai” jelentését (a két gondolkodóra jel-
lemző hangsúlykülönbségekkel, mindkettőjüknel „*sofern*”-el indítva)
meglehetősen behatárolják, azaz korántsem abszolút igénnyel lépnek

fel. Ezek után a disszertáció 1. lábjegyzetének pontosító önkorrekciója, hogy ti. „Sem Husserl, sem pedig Heidegger esetében nem beszélhetünk arról, hogy teljesen elfordultak volna a metafizikától”, némileg üresen cseng, hiszen Husserl szövegéből csak a teljes mondatot kellett volna idézni, hogy ehhez a megállapításhoz eljussunk. (Az eredeti így hangzik: „Die Phänomenologie ist antimetaphysisch, sofern sie jede in leer formalen Substruktionen sich bewegende Metaphysik ablehnt.” Heidegger megjegyzése pedig így: „oder und erst recht sofern man unter Metaphysik die Darstellung eines Weltbildes versteht, das in der natürlichen Einstellung vollzogen ... ist.”) Mindkét megfogalmazás a *valamiképpen értett* metafizikával áll szemben, nem a metafizikával általában. (Egyértelműen mutatja ezt Husserl szövegének közvetlenül következő mondata: „Aber wie alle echten philosophischen Probleme kehren alle metaphysischen auf phänomenologischem Boden wieder und finden hier ihre echte aus der Intuition geschöpfte transzendente Gestalt und Methode.”) A „tapasztalatanalízis”, „kritikai tapasztalatanalízis” fogalmainak a fenomenológia meghatározására való igénybevétele azután az értekezés további részeiben még bizonyos gyakorisággal visszatér (10., 17., 81., 127., 178., 263., 263. o. 685. jegyzet, 264., részletes idézeteket ld. a Függelékben), tisztázó megvilágításban azonban aligha részesülünk (a félreértések elkerülése végett még egyszer megismétlem: erre nincs is szükség, itt egy oda nem illő dogmatikus érdeklődés időnkénti heves felszínre töréséről van szó), sőt a különféle megfogalmazások még további bonyodalmakat szülnek, amennyiben sajátos – és a hermeneutikai engedékenység határait súroló – ingadozást mutatnak aközött, hogy a fenomenológia „kritikai tapasztalatanalízisként” való meghatározása vajon a szerző saját összefoglaló értelmezése avagy az értelmezettek önértelmezése-e. (Ld. pl. 10.: „a fenomenológia a mai napig tapasztalatanalízisnek tekinthető”; *per contra*: 17.: „A husserli fenomenológia [...] ,kritikai tapasztalatanalízisként határozta meg magát”. Hogy mi tekintjük-e annak, vagy ő tekinti-e magát annak, aközött mégis van némi különbség; a legkevésbé szerencsés és leginkább dogmatikus megfogalmazás a 685. jegyzetben található: eszerint „abban a kérdésben, hogy a fenomenológia nem más, mint tapasztalatanalízis, egyetértés van a fenomenológián belül”: bibliográfiai utalások hiányoznak, nem tudni, ki kivel ért itt egyet.) Hasonló benyomás alakul ki, mint az „összevetés” és „össze-

csapás" fogalmainak egymásba csúszása esetén: az összevetést egy harmadik személy végzi, s ha ő összevetette a két gondolkodót valamilyen kérdésben, akkor egy második lépésben önmagáról mint értelmezőről megelégedkezvén vélheti úgy, ebben a tekintetben az elemzett szerzők „össze is csaptak”. Itt egy a fenomenológiáról *által*a adott összefoglaló meghatározást ad esetenként az értelmezett filozófusok szájába. Egy hasonló esettel kapcsolatban másutt így fogalmaztam: „Az értelmezés [...] önmagának, mint értelmezésnek tudatában van, s nem igyekszik magát leplezni, úgy tüntetvén fel a dolgot, mintha értelmezői művelet nem is léteznék, s csak a tárgy nyilatkoznék meg a maga magánvalóságában, vagy nem próbálja az értelmezői aktust egyenesen az értelmezett szájába adni, vele kimondatni.” (Ld.: „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás”, *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, szerk. Fehér M. István és Kulcsár Szabó Ernő, Budapest: Osiris, 2004, 368–447., itt 84. jegyzet 415. sk.).²

² Vö. még a következő helyeket: 258. o.: „Heidegger a *Lét és idő*ben először a szabadság, önazonosság és a másokkal való nyilvános együttlét olyan elméletét dolgozta ki, amely...”; 273. o.: „Heidegger a *Lét és idő*ben először egy olyan önazonosság-elméletet dolgozott ki, amely önmagában is paradox következményekhez vezetett.” Ezek az állítások eldöntött kérdésnek veszik, hogy Heidegger kidolgozott egy önazonosság-elméletet, *van* tehát önazonosság-elmélete (amit ilyenformán csak rekonstruálni kell). Már a kérdéskör elemzésének bevezetése sem látott ebben semmi problémát; 206. sk. o.: „A két szabadságszint összefüggésének és egyáltalán a heideggeri szabadságfogalom értelmezésének a kulcsa [...] az önazonosság problematikájában rejlik. Ezért a szabadság e kétrétegű struktúrájának és a fellépő paradox viszonyoknak a rekonstrukcióját Heidegger önazonosság-fogalmának perspektívájából [Van ilyen? — FMI], e fogalom analízise révén tudjuk elvégezni. A *Lét és idő* egyik vezérmotívuma kétségtelenül az emberi önazonosság problematikája [...]” Különösen az utolsó állítás teljesen egyértelmű és kategorikus. Hogy ugyanakkor *mit is jelent* „az emberi önazonosság problematikája” (mint ami a „*Lét és idő* egyik vezérmotívuma”), az a legkevesbé sem jelenik meg problémaként: az önazonosság-fogalom, ha jól látom, sehol sem kerül meghatározásra (hogy úgy mondjam: előzetes beazonosításra). Egy olyan interpretációs fogalom igénybevételéről s a heideggeri szövegek elemzése során való érvényesítéséről – e szövegek számára mérceként való felállításáról – van szó (nem az egyetlen, tegyük hozzá), melynek nem történik meg közelítőleges behatárolása vagy visszaigazolása, avagy akár csak értelmének körülbelüli tisztázása. Egy interpretációnak legitimálnia kell saját fogalmait, át kell

világítania saját hermeneutikai szituációját, hangzott a fiatal Heidegger egyik – maga a disszertáció által is hangsúllyal kiemelt – igénye (99. o.) – ám épp a disszertáció gyakran nem teljesíti ezt az igényt. A fogalom bevezetése, ha jól látom, azzal a módszerrel megy végbe, mely egyéb fogalmak és problémák bevezetésekor és az elemzés egész menetében korántsem ritka (ld. ehhez alább az 5. jegyzetet) : *pontokba sorolás általi egyszerű megnevezés* révén. Ld. 46. o.: „Ha ezeket a [...] kritikus megjegyzéseket [Husserl széljegyzeteit a *Lét és idő*höz, ill. a széljegyzeteket sajtó alá rendező szerkesztőnek, Roland Breeurnek a széljegyzetek három típusba való sorolását — FMI] megkíséreljük tartalmi szempontból csoportosítani, akkor négy különböző, ám egymással szorosan összefüggő tematikát különíthetünk el: 1. az ontológia szerepe és jelentősége a fenomenológiában; 2. módszertani kérdések; 3. az antropológia státusza; 4. az önazonosság problémája. A következőkben e tematikus felosztás mentén elemezzük Husserl Heidegger-kritikáját.” – Ezt követi a négy pont rövid kifejtése, melynek végén a 4. pont elemzése ezzel indul: „Ismét egy rejtély” – így kommentálta Husserl (Husserl 1994, 13. o.) Heidegger kijelentését a *Lét és idő* 4. §-ból: ‘Az ittlét mindig egzisztenciájából, önmagának abból a lehetőségéből érti magát, hogy önmaga vagy ne önmaga legyen.’ (SZ: 12. o., magyarul: 28. o.) Husserl kételyének tárgya Heidegger alapvető különbségtétele, amely szerint az ember önazonosságát a legkevésbé sem lehet eleve adottként előfeltételezni, sőt, inkább arról van szó, hogy ez az önazonosság folytonos válságban van” (53. sk.). A szembeállítás kedvéért azt mondhatjuk: ha „Heidegger alapvető különbségtétele [...] szerint az ember önazonosságát a legkevésbé sem lehet eleve adottként előfeltételezni”, akkor, úgy tűnik, a disszertáció szerint az önazonosság fogalmát ezzel szemben minden további nélkül „lehet eleve adottként előfeltételezni”. Azt, hogy mi az önazonosság problémája, mindenki tudja, teljes egyetértés uralkodik ebben a tekintetben a filozófusok között. A heideggeri helyhez fűzött kommentár magától értetődő természetességgel, problémamentességgel vezeti be – avagy helyezi rá a heideggeri idézetre – az önazonosság (tisztázandónak a legcsekélyebb mértékben sem vélt) fogalmát. Heidegger alapvető különbségtétele az, hogy az ember „önmaga legyen vagy ne önmaga”, nem pedig az, hogy azonos legyen-e önmagával vagy nem, legyen-e önazonossága vagy nem. Az önmagaság [Selbstsein] fogalmát a disszertáció hallgatólagosan bele (vagy át-) csúsztatja az önazonosság problémájába, melynek értelmét viszont nem világítja meg, így ezután tetszés szerint járhat el, úgyszólván szabad kezét kap a szövegek elemzéséhez. – Ld. még 54. o.: „A *Lét és idő* elején még csak értetlenségének hangot adó Husserl a későbbiekben felismeri, hogy az önazonossággal, az énnel és az önmagával (Selbst) kapcsolatos heideggeri fejtegetések látens kritikát tartalmaznak vele szemben.” A felsorolt három

II. 4. Visszatérve a disszertáció feladat kijelölésének problémájára, a maga elé tűzött feladat nagyságát maga szerző is érzékeli. „Husserl és Heidegger összevetése [itt helyesen „összevetés” áll „összecsapás” helyett] rendkívül sokrétű feladatot jelent”, írja: „e két szerző ugyanis komplex módon kapcsolódik egymáshoz és annyiféle filozófiai kérdéskörben konfrontálódtak egymással, hogy mindenképpen szükségesnek tűnik megtalálni azokat a súlyponti kérdéseket, melyek az összehasonlítás [itt megint helyesen „összecsapás” helyett] vezető szempontjait jelentik.” (18.). S a disszertáció előnyére válik, hogy rögtön hozzáfűzi: „Nem tekinthető véletlennek, hogy kettejük összehasonlításáról a szakirodalomban elsősorban olyan monográfiák láttak napvilágot, melyek elsősorban egy-egy mozzanatra koncentrálnak, például az igazság (Tugendhat 1970), a felelősség (Buckley 1992), az intencionalitás (Hopkins 1993), a tapasztalat (Keller 1999), a jelentés (Crowell 2001), a világban-való-lét (Overgaard 2004) problematikáját dolgozták föl.” A felsorolás (s maga az értekezés) arról tanúskodik, hogy a szerző jól ismeri a vonatkozó irodalmat, s ennek fényében azt váránánk, hogy most saját vállalkozásához (amely nem „egy-egy mozzanatra” koncentrálna, hanem szűkítés nélkül az „összecsapás”, vagy az „összevetés” egészét veszi célba) egyfajta magyarázattal, igazolással vagy apológiával próbál szolgálni. Erről azonban szó sincs. Egyszerűen az hangzik el: „Az itt következő interpretáció vezető kérdéseit a *fenti megfontolások alapján* választottuk meg” (18.; kiem. — FMI).

Először már az sem világos, mit jelent a „fenti”. A 12. oldalon a könyv arról beszél, hogy „Az európai filozófiai, metafizikai tradíciót kezdetektől fogva meghatározta a *teljességre törekvés igénye*”, s hogy „E törekvés három fontos elemét különböztethetjük meg.” A 18. oldalon továbbra is a „filozófia teljességi kritériumának három fő mozzanatá-

fogalomból a második és a harmadik (Ich, Selbst) valóban heideggeri fogalom, az első azonban nem. Ha a 273. lapon az hangzik el, hogy „*A Lét és idő* végén azonban Heidegger a sors, sorsközösség, generáció és nép fogalmainak bevezetésével módosította az önazonosság-elméletét”, akkor azt kell mondani, hogy ha Heidegger valamit módosított, akkor az nem az önazonosság-elmélete, hanem az autenticitás-elmélete volt, s azt sem annyira módosította, mint inkább kiegészítette, konkretizálta.

ról” beszél, ezeket azonban most némiképp másként nevezi meg (hogy ugyanarról a háromról van-e szó, annak megállapítása az eltérő fogalmazásmód miatt nem lehetséges), ezután következik a „fenti megfontolások”-ra történő idézett utalás és zárójelben öt nagy kérdéskör megfogalmazása; hogy ez hogyan illeszkedik az előzőekben kétszer is érintett (s azonosságában kétséges) *háromhoz*, annak megítélése az olvasóra van bízva. A 160. lapon az értekezés visszaütal a korábbi kritériumokra, s most hármat nevez meg belőlük, ez a három viszont láthatóan az előbbi öt ill. három elemeit ötvözi magában. Emellett viszont, ha jól látom, a továbbiakban kitart, legalábbis a 257. és a 264. lapon egy a 160. oldalon adott-tal (elsősorban a 3. pont tekintetében kis szövegszerű ingadozásokkal) majdnem megegyező felsorolást ad meg. A záró részben, a konklúziók levonásánál viszont megint egy új tagolást kapunk (1/a, 1/b, 1/c, 2), s ezt már igen nehezen tudtam követni. – Nem állítom persze, hogy ezek túlzottan lényeges dolgok, az viszont nem mellékes, hogy a szerző maga lényegesnek ítélte őket, hiszen minduntalan különböző számozással ellátott rendszerezési, csoportosítási, felsorolási kísérletekbe fogott, s a fejezetek egymásra épülésének, tagolásának – négyes decimális rendszer mélységben – szisztematikus jelleget kívánt kölcsönözni.

De az adott kontextusban nem is ez a döntő kérdés. Hiszen arról van itt szó, hogy saját vállalkozásához (amely nem „egy-egy mozzanatra” koncentrál, hanem szűkítés nélkül az „összecsapás”, vagy az „összevetés” egészét veszi célba) egyfajta magyarázattal szolgáljon: „mindenképpen szükségesnek tűnik megtalálni azokat a súlyponti kérdéseket, melyek az *összehasonlítás* vezető szempontjait jelentik”. Várjuk ezek után, hogyan, milyen módszer vagy belátások eredményezik ezeket a szempontokat, s annál nagyobb a meglepetésünk, amikor nem sokkal rá arról értesülünk: valójában nem is kell ezeket a „súlyponti kérdéseket” *megtalálni* – hiszen *már megvannak*. Megvan, amennyiben a fenomenológia ill. a filozófia vagy a metafizika mint olyan általános jellegét illető vázlatos bevezető „fenti megfontolások” során – a szerző felsorolása értelmében – mintegy maguktól adódtak. Az a megállapítás, mely szerint „Husserl és a nyomdokain járó többi fenomenológus [...] sok szálon kötődik az európai filozófiai hagyományhoz”, átvezet az ezen utóbbiról megfogalmazott néhány összegző megállapításhoz, így ahhoz, hogy „Az európai filozófiai, me-

tafizikai tradíciót kezdetektől fogva meghatározta a *teljességre törekvés igénye*”, majd ahhoz, hogy „E törekvés három fontos elemét különböztethetjük meg” (11. sk.) – a „fenti megfontolások” mintegy maguktól kínálták e szempontokat. Eltekintve most attól, hogy e szempontok egy 2-3 oldalas „filozófiaelméleti” vázlatból erednek, melyet egy jövőbeli szisztematikus munka volna hivatott kibontani, másrészt hogy az e vázlatból adódó (ugyancsak vázlatos) szempontok száma és megfogalmazása bizonytalan és ingadozó – azaz egy bizonytalan, jövőben kidolgozandó filozófiaelméleti tipológia változó szempontrendszerre van hivatva igazolni Husserl és Heidegger gondolatrendszerének összevetésének változó, önazonosságát tekintve kérdéses szempontjait –, továbbá harmadrészt és nem utolsósorban attól, hogy az egyes fejezetekben konkrétan végzett elemzések milyen mértékben igazodnak ténylegesen is e változó szempontrendszerhez – eziránt is megfogalmazhatunk ugyanis megalapozott kételyeket, pl. a „Husserl és Heidegger 'emberképe'” című fejezet sem a hármas, sem az ötös szempontrendszerbe vagy bármilyen kombinációjukba nem látszik beilleszthetőnek –, mindettől eltekintve kérdés, vajon szükséges-e egy ilyesfajta zárt (ugyanakkor kifejtetlen és elmosódó) szisztematikus keretet kovácsolni az összevetés köré, valamint hogy – akár plauzibilis ez a keret, akár nem – vajon ez kellőképpen eloszlatja-e a szakirodalom Husserl és Heidegger gondolatvilágának összevetését meghatározott témák vagy fogalmak köré összpontosító praxisának ama hallgatólagos aggályát, miszerint a két gondolatrendszer általában való összevetése túl nagy feladat.

III.

III. 1. Kérdés persze, hogy e zárt szisztematikus keret sugallata-vázlata vajon nem kiegészítő fonákja-e a ténylegesen megvalósított – számtalan irányban szerteágazó s összefüggésükben nehezen áttekinthető – elemzések sokaságának Ha a konkrét elemzések felé fordulunk, egy-egy fogalom vagy probléma köré összpontosuló, túlnyomó többségében rövid, koncentrált, pontokba szedett analízisekkel találkozunk. Ennek a módszernek megvannak a maga vitathatatlan előnyei és hátrányai. Az előny abban áll, hogy célratörő módon, rövid utalá-

sokkal vagy bevezetéssel koncentráltan exponál egy problémát vagy kérdéskört, a komponenseket pontokba szedi, ezáltal többnyire didaktikus és áttekinthető (itt nyilván egyetemi órák anyagát is használítja, ill. fordítva: azok számára hasznosítható), a tagolásra való törekvés, az összetevőkre bontás pedig pontosan megfelel az „analízis” hagyományos fogalmának. A pontszerű, mélyfúrás-jellegű rövid elemzések számos megvilágító gondolatot, észrevételt tartalmaznak (ld. pl. 102., 168. sk., 188., 209., 212., 216., 242., 243.), ezeket azonban a disszertáció nemigen követi tovább, nem mélyíti el, kiaknáztatlanul hagyja a maguk pontszerűségében. Az összetevőkre bontott dolgot azután össze is kellene illeszteni, egységében is láttatni – ez azonban már nem a munka erőssége. A értekezés lemond arról, hogy Husserl vagy Heidegger gondolkodói útját – vagy annak egyes szakaszait – nagy vonalakban fölvázolja (erre később még visszatérek), sőt, ha jól látom, nem található benne egyetlen Husserl- vagy Heidegger-írás (legyen az rövidebb vagy hosszabb) önálló elemző értelmezése sem. Ezzel olvasóját saját Husserl- vagy Heidegger-ismereteire, -képére utalja. A munka így sajátos értelemben önállótlán, szinte egyértelműen azokhoz fordul, azoknak szól, akiknek önálló Husserl- vagy Heidegger-ismeretei vannak, ők viszont – a tágabb összefüggésekbe való beágyazás, a háttér fölvázolásának elmaradása miatt – gyakran tanácstalanul állnak a pontszerű elemzések által feltárt eredmények előtt.

A pontszerű elemzés egyik (hátrányos) sajátossága, hogy gyakran egy nagyobb egységet (egységes fenomént) megbont, a rekonstrukciót túl rövidre, szüksézzavúra fogja, hogy minél előbb eljusson a kielemezett problémához vagy ellentmondáshoz-töréshez, ilyenformán nem ritkán elemzett szerzői szavába vág – de olykor önmaga szavába is. Az ilyen helyeket gyakran az „Itt felmerül a kérdés”, „óhatatlanul felmerül (előtérbe kerül, azonnal felmerül stb.) a kérdés”, „az igazi probléma az”³, megfogalmazások jelzik, ahol is az esetek egy jelentős részében

³ Vö. pl. 122. o. Heidegger fenoménfogalmának rövid idézése és az idézet „Ez azt jelenti, hogy” kezdettel induló szüksézzavú (két mondat terjedelmű) interpretációja után ez következik: „Az igazi probléma persze az, hogy (1.) miként gondolható el az önmagát önmagából megmutató fenomén, és hogy (2.) miként tudható, hogy az, ami megmutatkozik számunkra, valóban önmagát mutatja és nem valami mást.” Jelen opponens számára a kettő egyike sem igazi probléma, sőt – fenomenológiailag – nem is probléma egyáltalán. Hasonló-

az olvasó számára a kérdés felmerülése – pláne „óhatatlan” vagy „azonnali” felmerülése – korántsem nyilvánvaló (ld. pl. 81., 82., 94., 103., 122., 150., 215., 216., 224., 264. stb.); az olvasó mindenesetre azt kívánná, bárha hagyta volna még egy kicsit elemzett szerzőjét szóhoz jutni, beszélni, s nem ragadta volna magához nagy gyorsasággal a szót és terelte volna az elemzést erőteljes gesztusokkal a saját értelmezési irányába.

Az egységes fenomén megbontására példa lehet a 2.1. és 2.2. fejezet („Husserl hatása Heideggerre”, „Heidegger Husserl-kritikája”). „Husserl hatása Heideggerre”: ez így csonka, erről jóval többről van szó, Husserl nem egyszerűen hatott Heideggerre, hiszen Heidegger részletes kritikai számvetésbe bocsátkozott a husserli fenomenológiával. Ennek megfelelően a fejezetcím valami ilyesmi lehetne: „Heidegger kritikai számvetése a husserli fenomenológiával”. Ezt a csonka egyoldalúságot hivatott mármint láthatóan a 2.2. fejezet kiegyensúlyozni – ismét csak pontszerűen, felsorolásba foglalva. De persze már a 2.1. fejezetben nagyon is szó esik arról, mely pontokon bírálta Heidegger Husserlt (pl. 30.), s amikor az elemzés áttér a 2.2. fejezetre, akkor e kritikát folytatja (három pontba szedve, amely időbeli kimerevítést sugall). – Egy másik példa a megértésfogalom három részre bontása (vagy még inkább szakítása), nevezetesen „pragmatikus”, „egzisztenciális” és „létmegértésre”, s ennek keretében különösképpen szokatlan az „egzisztenciális megértés” Heidegger által nem használt – sőt mélységesen anti-hermeneutikainak nevezhető – fogalma (mivel azt sugallja, létezik egyfelől a dolgok neutrális megértése,

képpen ugyanezen a lapon, kicsit korábban, a következőket olvashatjuk: „ha a nyelvi módon megfogalmazottal, az áthagyományozottal szembeni gyanakvásunkat a nyelv teljesítményeire támaszkodva szervezzük kritikává, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés, honnan van mindehhez az iránytűnk. Milyen alapon döntünk például arról, hogy a nyelv mely teljesítményeit tartjuk önleplezőnek [...]”. Ez az iránytű-kérdés ismét nem a tárgyból vett vagy a tárgyra szabott kérdésnek tűnik. Lásd ehhez még 115.: „Az igazi kérdés persze az, hogy a fenomenológus *honnan nyeri azt a kritikai bázist, ahonnan e leplezés és kritika végbemegy*”; 118. o.: „nem világos, hogy a megfelelő szó kiválasztásának melyek a *kritériumai, milyen különbségtételre támaszkodik valójában Heidegger*”. (Ld. ehhez a függelékben a normativitáshiány-vád, ill. a mérce, kritérium problémájával kapcsolatban mondottakat, valamint a 119. lap idézeteihez fűzött megjegyzéseket.)

másfelől önmagunk „egzisztenciális” megértése, holott a hermeneutikai megértésfogalom alapja épp az, hogy a megértésben a megértő mindig bennefoglaltatik, a megértésnek érintettje⁴). A széttört megértésfogalom egységesítésére azután kísérletek történnének (ld. pl. 97. o., 226. jegyzet; ahol a korrekció ismét azt sugallja, nem három egyenértékű, egymás melletti dologról van szó, hanem alkalmasint arról, hogy a létmegértés alesete lehetne a másik kettő, mely hipotézis számomra nem kevésbé tűnik szerencsétlennek). Hogy olyan valami, mint „egzisztenciális megértés” (szembeállítva a dolgokra vonatkozó, a diszszertáció által „pragmatikusnak” nevezett megértéssel) Heidegger szemszögéből mennyire lehetséges, mutatja a következő hely: „[...] das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein betrifft [...] Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt” (*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979 [=SZ] 146.; ld. még a Függelékét).⁵ – Ide kívánczik egy elvi megjegyzés:

⁴ E belátás a 2003-as tanulmánykötetben még megtalálható: „Filozófiailag megérteni egyet jelent azzal, hogy a filozófáló egzisztencia létének mikéntjét megváltoztatjuk” (17. o.), a megértésfogalom széttagolása itt még nem jelenik meg.

⁵ A heideggeri megértésfogalom analízise további eklatáns példája annak, amit a 2. jegyzetben próbáltam megfogalmazni: az elemzés gyakran nem más, mint *pontokba sorolás általi egyszerű megnevezés* (egy nagyobb egésznek olyan komponensekre történő bontása, melyet semmiféle igazolás nem kísér). Ld. 92. o.: „Heidegger megértésfogalma három alapvető jelentésrétegből *tevődik* össze [vö. 131. o.: „három kitüntetett tapasztalati mező játszik kulcsszerepet”], melyek szorosan összefüggenek ugyan, de korántsem illeszkednek harmonikusan egymáshoz. E három jelentéstartományt – az egyszerűség kedvéért [??] – a következőképpen *nevezzük meg*: 1. pragmatikus megértés; 2. egzisztenciális megértés; 3. létmegértés.” Ezek „Heidegger különböző törekvéseit és előfeltevéseit jeleníti meg, mely törekvések és előfeltevések [amint azt az eddigi elemzések alapján várhatjuk — FMI] *konfliktusban állnak* egymással. E konfliktusok ugyanakkor nem jelennek meg önállóan tematizálva Heidegger filozófiájában, hanem csak lappangva, rejtett módon vannak jelen.” [Kiemelések — FMI] A megnevezés jelenti itt az elemzést, s noha a szöveghelyekre való hivatkozások nem hiányoznak, ezek utólagos illusztrációként jelennek meg egy előzetesen (minden különösebb argumentáció nélkül) megtett különbségtétel függelékeként, más szóval, a különbség nem a szövegek elemző értelmezéséből bomlik ki, hanem már kezdetben (megnevezés által) adva van. Mindazonáltal itt az elemző még tudatában van annak, hogy ő az, aki értelmez. A ké-

Nem annyira az analízis ama jellegével van gondom, hogy az valamilyen nagyobb egységet kisebb összetevőkre, részekre, komponensekre bont, hanem azzal a gyorsasággal, ahogy ez történik. A komponensekre való, többnyire azonnali bontás előtt hasznos lett volna az egységes fenomént vagy egy fogalom egészét bemutatni, jellemezni. (Heidegger is így jár el pl. a világban-való-lét fenoménjének jellemzésénél; mielőtt struktúramozzanatait elkezdené elemezni, az egységes fenomént igyekszik egy pillantással a maga egészében láttatni.⁶ Egyébként a világban-való-létnek maga Heidegger különíti el három struktúramozzanatát, s ezek között nagyon is lehetne ellentmondásokat, töréspontokat kimutatni, de a disszertáció nem él ezzel a le-

sőbbiekben ez itt is helyenként a háttérbe szorul. Vö. 96. o.: „A filozófiai megértés és értelmezés mikéntjének kimunkálása során Heidegger a megértésfogalom mindhárom jelentésrétegére *támaszkodik*” (96.) — itt saját (közelebről nem igazolt) értelmezését a szerző szájába adja.

⁶ Ez a módszer, egy fogalomnak nagy gyorsasággal kisebb összetevőkre, részekre való bontása pontatlanságokhoz is vezet. Így a disszertáció megkülönböztet Heidegger megértésfogalmában többek között egy *pragmatikus* jelentésréteget, majd annak illusztrálására, hogy „Heidegger megértés-fogalmának *pragmatikus* jelentésrétege talán a legismertebb”, jegyzetben idéz Heideggertől egy passzust – „Ontikus beszédben a ‘valamit megérteni’ kifejezést időnként abban a jelentésben használjuk, hogy ‘bánni tudunk a dologgal’ (einer Sache vorstehen können), ‘felnőttünk hozzá’, ‘képesek vagyunk valamire. Ami a megértésben a tudott, az nem valami, hanem lét mint egzisztálás’ (SZ: 143. o., magyarul: 172. o.). Ám ez az idézet nem azt támasztja alá, amit alátámasztani hivatott – nem a megértésfogalom valamelyik, pl. pragmatikus jelentésréteget illusztrálja (főltéve, hogy egyáltalán értelmes dolog egy ilyen jelentésréteget a heideggeri megértésfogalomban elkülöníteni), hanem az egységes fenomént, magát a megértést mint olyat. Jól jelzi ezt már a heideggeri idézet második mondata is: a lét mint egzisztálás talán mégsem nevezhető olyasfajta pragmatikus dolognak, mint pl. egy kalapáccsal való bánni tudás. Ez inkább az, amit Schwindtner – ismét csak merev elkülönítéssel – „egzisztenciális megértésnek” nevez. Amikor Heidegger azt mondja: „ontikus beszédben”, azaz a létezőre vonatkoztatva, akkor nem tesz mást, mint hogy az ontológiát (ontológiai-egzisztenciálist), mint több helyen másutt, itt is az ontikus felől kiindulva világítja meg, közelíti meg, vesz irányt feléje, ezzel pedig épp a kettő *közösségét* akarja illusztrálni, nem pedig szétszakítottságukat, egyfelől valamiféle „pragmatikus”, másfelől valamiféle „egzisztenciális” megértés egymástól való különbségét, megkülönböztetését.

hetőséggel.) A komponensekre bontás, pontokba való besorolás csak így veszíthetné el óhatatlanul dogmatikus jellegét, továbbá nem utolsósorban azt a sajátosságát, hogy az olvasót tehetetlenné, kiszolgáltatottá teszi. Az olvasó abba a helyzetbe kerül, hogy vagy elfogadja a felsorolást vagy nem: érvelni nem tud ellene, mivel érvek nem hangzottak el mellette. Még egy megjegyzés: attól, hogy valamit részekre bontottunk, még nem biztos, hogy meg is értettük. A megértéshez az egész fenomént kellene először szemügyre venni. Ezek után a pontokba sorolás is valamilyen mértékben belátható, beláttatható (nem pedig felülről ráoktrojált) volna, a tárgyból kibontható.

Az elemzés mint összetevőkre bontás visszatérő módon lényegileg azzal az eredménnyel jár, hogy a disszertáció a komponensek között ellentmondásokat, töréseket hoz felszínre. Ezek kimutatása kétségtől lényeges és hasznos, és a disszertáció számos ilyen elemzést tartalmaz. Ezek egyik legjobbjának az életvilág husserli fogalmában kimutatott négyes ellentmondást tartom (65. skk.). E módszer azonban mintegy önállósul, alkalmazása mechanikussá válik. „Elemezni” a disszertáció számára majdnem egyjelentésűvé válik azzal, mint: „ellentmondásokat, töréspontokat felmutatni”. Legalábbis praxisát tekintve a disszertáció nagyrészt így jár el. Ez a felmutatás kétségtől beletartozhat abba, amit elemzésnek nevezünk, ám kár volna az utóbbit az előbbire szűkíteni. „Elemezni” azt is jelentheti, hogy megmutatjuk: egy fogalom különböző jelentései, egy elmélet különböző fogalmai hogyan illeszkednek egymáshoz – s persze illeszkedhetnek különböző módokon, akár ellentmondásosan is. A törés fogalma egy törést megelőző, mintegy kompakt állapotot implikál; s azt kellene megmutatni, hogy ez milyen volt, hogyan illeszkedtek a részek egymáshoz, hogy azután láthassuk: a törés miben okozott károkat/töréseket, mit tört meg/minek az értelmét törte meg. A törések/ellentmondások értelmezését illetően azután a disszertáció – mivel diagnosztizálásuknál nemigen megy tovább – az olvasót jórészt magára hagyja. A törés, ellentmondás fogalmának megjelenését emellett még egyfajta túlbujrás is jellemzi: olyan kontextusokban is feltűnik, amelyekben semlegesebb kifejezések (jellemző, jellegzetesség stb.) éppannyira helyénvalóak vagy éppenséggel helyénvalóbbak volnának (ld. pl. 134.: „e pont alkalmasnak tűnik arra, hogy előzetesen felkutassuk a két fenomenológiai kísérlet főbb töréspontjait”, itt nyugodtan lehetne azt mondani

„főbb jellemzőit”, annál inkább, mert a „felkutatni a töréspontokat” kifejezés *a priori* tudni véli, hogy ilyenek vannak, míg annak vélelmezése, hogy főbb jellemzők vannak, kevésbé súlyos, kevésbé elkötelező előfeltételezés), s ennek olykor valamilyen formában a disszertáció maga is jelét adja (ld. pl. 65. sk.: „Az életvilág fogalmát jellemző egyik vezérmotívum, középponti ellentmondás minden bizonnyal a tudomány és az életvilág viszonyában keresendő”: mármost „vezérmotívum” vagy „középponti ellentmondás”?).

Maga a szerző írja a Bevezetésben: „A töréspontok felkutatása [...] az illető filozófia mélyebb megértését, nem pedig annak leleplezését szolgálja” (16). Ezzel teljes mértékben egyet is lehet érteni, csakhogy zavarban vagyunk, ha a mű elolvasása után arra a kérdésre kellene választ adnunk, hogy a feltárt számos töréspont fényében most mennyiben értjük másképp vagy mélyebben Husserlt és Heideggert. E kérdés megválaszolásában a disszertáció nemigen siet segítségünkre. De zavarban lehet maga a szerző is, amit végkicsengésben éppen a Husserl és Heidegger gondolatvilágától való teljes elszakadás és az elemzésnek a már a Bevezetésben vázolt általános „filozófiaelméleti” síkra való emelése, áthelyezése mutatja.

A töréspontokra koncentráló analízis másfelől azt hozza magával, hogy Husserl és Heidegger összevetése óhatatlanul a háttérbe szorul. Az elemzések általában úgy artikulálódnak, hogy a disszertáció – a maga szisztematikus előrehaladásának logikája szerint – vesz egy fogalmat Husserlnél vagy Heideggernél, komponensekre bontja, ezek között ellentmondásokat állapít meg, majd megkeresi a másik filozófusnál ennek (vélt) megfelelőjét, s többé-kevésbé azzal is ugyanígy jár el: összetevőkre bontja, ellentmondásokat, töréseket állapít meg benne. Az egymásra vetítés vagy egymásra vonatkoztatás szempontja nemigen jut szóhoz, hiszen az elemzés ilyenformán jórészt vagy Husserl vagy Heidegger egy-egy fogalmának körében mozog. Az összevetésre kiválasztott fogalmak (pl. Husserl reflexió- és Heidegger megértésfogalma, vagy a transzcendentális ego husserli és a *Dasein* heideggeri fogalma) valamilyen intuitív szinten persze kínálkoznak és beláthatók, ám itt minden azon múlik, vajon a vonatkozó kifejtésnek sikerül-e nem csupán az elemzett fogalmat az illető filozófusnál plauzibilisen megvilágítania, de ezen túlmenően még a másik filozófussal való összevetés számára is termékeny szemponttal vagy szempontokkal szol-

gálnia. Husserl reflexió- és Heidegger megértésfogalmának elemzése pl. – ha most eltekintünk attól, hogy Husserlre vagy Heideggerre vonatkoztatva a rekonstrukciót sikeresnek tartjuk-e vagy sem – azzal végződik, hogy egy Husserlnél tapasztalni vélt sajátosságot kér számon Heideggertől (vö. 97.), s erőltet ezzel rá egy olyan kérdést, mely nem a sajátja (sőt szerintem Husserlé sem). De egyáltalán: ha elfogadjuk is, hogy az egyik filozófus gondolatrendszerének körében végzett rekonstrukció s az abban feltárt ellentmondások és töréspontok helytállóak, a másik filozófussal való összevetés szempontjából még nem jutottunk egy cseppet sem előrébb (e megjegyzéssel egyszersmind a feladat nem teljes egészében érzékelt nagyságára és komplexitására igyekszem rámutatni). Ha mondjuk a „Husserl és Heidegger ’emberképe’” című fejezetet nézzük, akkor a transzcendentális ego husserli és a *Dasein* heideggeri fogalmára vonatkozó rekonstrukciókat találunk. A Husserl-elemzés ezzel zárul: „Áttekintve a transzcendentális ego – Husserl által leírt – fő jellemzőit, komoly feszültségeket, egymást kiegészítő, ugyanakkor egymással összeütközésbe is kerülő tendenciákat találunk. Úgy gondolom, hogy a legmélyebb, a husserli fenomenológia egészét átható probléma abban áll, hogy miként értelmezzük a transzcendentális ego létmódját” (145.), a Heideggerre vonatkozó diszkusszió pedig így: „Ha Heidegger emberértelmezésének három fő mozzanatát (az ember társadalmi lény, az ember elszigetelt, szabad egzisztencia, az ember metafizikai lény) egymásra vonatkoztatjuk, akkor arra jutunk, hogy ezek a mozzanatok sajátos viszonyban állnak egymással: részben kiegészítik, részben átfedik egymást, emellett azonban bizonyos pontokon ellentmondásban is állnak egymással.” (157.) Ez így igencsak általános, összevetésnek nem túl sok. Már maga az ’emberkép’-terminus, mint a szerző maga is hivatkozik rá, meglehetősen problematikus: hogy a husserli transzcendentális ego és a heideggeri *Dasein* minden további nélkül azonosítható volna az „emberrel”, aziránt mind Husserl, mind Heidegger megalapozott kétségeket vethetne fel. Ám eltekintve a meghatározás elmosódottságától, s attól, hogy e két fogalom valamennyire is közelítőleges tárgyalása úgyszólván túl „nagy falat” a disszertáció választotta keretek számára – a két filozófus gondolatvilágában olyannyira középponti helyet betöltő fogalmakról van szó, hogy külön-külön monográfiákban volnának érdemben tárgyalhatók, míg a disszertáció e két fogalomnak két-

szer 10–15 oldalt szentel, azaz csak bizonyos vonásokat emel ki, s állítja vonatkozásba őket egymással, míg számos egyéb aspektus és tematizálási dimenzió kimarad –, eltekintve mindettől, fölvethető a kérdés: vajon a két emberkép hasonlóságáról és különbségeiről mit tudtunk meg? Miben rokon, és miben eltérő a két emberkép, azon túlmenően, hogy persze mindkettőben találhatók töréspontok és ellentmondások? – De ha már emberképről esett szó, Heidegger esetében nagyon odakíváncozott volna a humanizmus-levél ama nevezetes meghatározása, mely szerint az ember nem a lét ura, hanem a lét pásztora (azon kevés helyek egyike, ahol Heideggernek van valamilyen markáns mondanivalója az „emberről”), ám e hely s annak értelmezése (akármilyen okból, pl. vélhetően azért, mert a humanizmus-levél már nem tekinthető a „fenomenológus” Heidegger művének) kihullott a pillantás köréből. A konkrét elemzésekkel szemben támasztható lehetséges ellenvetéseken túl mindenekelőtt itt is az önértelmezéssel van gondom. A fejezetcím egyszerre bizonytalan, bombasztikus és elmosódó, s ha a szerző csak adalékokkal kívánt volna szolgálni a transzcendentális ego husserli és a *Dasein* heideggeri fogalmának egyes vonásaihoz, akkor ebben a keretben elemzéseit jobban tudnánk értékelni. Ami a vonatkozó fejezetben ténylegesen történik, az úgysem más, mint a jelzett fogalmak egyes vonásainak rekonstrukciója, ahol is a két elemzés egymásra való vonatkoztatás híján jórészt egymás mellett párhuzamosan fut, s mindkét filozófus úgyszólván saját töréspontjaival van elfoglalva. Mindez egy „Tanulmányok Husserlről és Heideggerről” címet viselő dolgozatba sokkal jobban illeszkedett volna.

A disszertáció kifejtésmódját, mint már utaltam rá, az elemzés határozza meg. Az értekezés túlnyomórészt *elemez*, nem *ábrázol*. Elemzés nélkül persze nincs filozófia (a tiszta ábrázolás éppannyira egyoldalúság volna), ám a pusztá elemzés a dolgokat csak széttagolja, összetevőkre bontja. A tágabb, nagyobb összefüggések bemutatása, felvázolása, ábrázolása az elemzések konkrét munkájának nemhogy nem mond ellent, hanem kiegészíti azt, sőt éppen javára válik; ezek háttérben képesek az elemzések ugyanis igazán kifejteni a bennük rejlő megismerési potenciált. A töréseket és ellentmondásokat is ezen háttér előtt lehet igazán felmérni és értékelni. – Az előző tétel mellé kínálkozik egy másik is: Az értekezés túlnyomórészt *elemez*, nem *ábrázol*, de nem is ér-

telmez. Nem értelmez abban az értelemben, amennyiben az értelmezés egyes összefüggő szövegek, szövegrészek értelmét rekonstruálja, s a rekonstruált értelmet a szövegekből nyeri, és/vagy azokon igazolja vissza, nem pusztán általuk illusztrálja.

A Bevezetés egy hosszú lábjegyzete a törésfogalom különböző jelentéseit sorolja fel különböző szerzőknél. Vajon nincs-e törés e törésfogalmak között, kérdezhetnénk elsősorban, hiszen itt rendkívül heterogén törésfogalmakkal van dolgunk. A folytonossághiány értelmében vett törés fogalma pl. számomra kevésbé látszik gyümölcsözőnek – noha persze az analitikus kijelentések szintjén, ahol minden végül is definíció kérdése, ha akarjuk, akár így is meghatározhatjuk a törés fogalmát –, hiszen ha azt mondjuk, az asztal barna, ill. az asztal fából van, akkor e két állítás között nincs semmifajta ellentmondás, nagyon is van azonban folytonossághiány, amennyiben a tárgy színéről közvetítés (folytonosság) nélkül átugrunk anyagára. A természetes szóhasználat azonban nem lát törést vagy ellentmondást abban, hogy az asztal barna és fából van. Ha törésen kissé mesterkélt módon folytonossághiányt értünk (a disszertáció, ha jól látom, *nem* – vagy legalábbis nem feltétlenül – állítja ezt, ám egyes helyeken mintha hallgatólagosan mégis így fogná fel, pl. a Heidegger ittlét és nép-felfogása közti viszony elemzésénél, ld. 222. o.: „Jól látható, hogy a 74. §-ban kidolgozott koncepció és a *Lét és idő* korábbi fejtegetései egymással összeegyeztethetetlen [én azt mondanám: egymásból nem következő – FMI] előfeltevésekre támaszkodnak”; vagy 229. o.: „Ez az új önazonosság-koncepció azonban [...] nem egyeztetető össze a *Lét és idő* túlnyomó részét meghatározó [...] felfogással” [FMI: nem folyik belőle, hozzá képest új]; ld. még pl.: 158., ahol „az ember társadalmi mivoltához, illetve az elszigetelt szabad egzisztenciához kapcsolódó elképzelések összeegyeztethetlenségéről” esik szó), akkor persze könnyű dolgunk lesz, minden filozófia nyakra-főre tele lesz ellentmondásokkal, törésekkel. Abból, hogy az asztal fából van, nem folyik, nem következik, hogy barna, de az, hogy barna, nem összeegyeztethetetlen azzal (nem mond ellent annak), hogy fából van.

A disszertáció alapvető jellegét tekintve az eddigiek fényében elmondható: nem husserli, heideggeri fogalmak, teóriák *értelme*, mint inkább *ellentmondásmentessége* (vagy ellentmondásossága) áll a kutatói érdeklődés középpontjában. Vajon egy koncepció ellentmondásmen-

tességének kimutatása egyenértékű-e azzal, hogy értelmét is megragadtuk, megértettük? Egy fogalom vagy teória lehet tökéletesen ellentmondásmentes, és teljességgel irreleváns, banális, unalmas, érdektelen (és nem kevésbé: ellentmondásos, töréspontokkal teli és teljességgel irreleváns, unalmas, érdektelen). Az ellentmondások és töréspontok kutatása végül meglehetősen elhanyagolja magát a dolgot, a dologgal való szembesítést.

Mindezt azért mondtam el, hogy egyfajta hiányérzetet jelezzek. A kielemezett törések többsége minden bizonnyal fennáll (vagy fennállni látszik), de tanácstalanok maradunk súlyukat, relevanciájukat illetően, a két gondolatrendszer összevetése is ilyenkor a háttérbe szorul: az egyikük vagy másikuk fogalomhasználatának töréseket kimutató elemzése lép az előtérbe. Ahol ellentmondásra vél bukkanni, a disszertáció nemigen vizsgálódik tovább, vajon nem az ellentmondás látszatáról van-e csupán szó, így általában azt sem vizsgálja, hogy ez a látszat vajon nem osztható-e el. Ahol a szövegszerű megfogalmazások ellentmondást sejtetnek, ott a disszertáció általában ellentmondást állapít meg (jó példa erre a következő: Heidegger „az autentikus és az inautentikus létmód egymáshoz való viszonyának tekintetében teljesen ellentétesen *nyilatkozott*”; 258.: kiem. — FMI). Nem annyira a dolog érdekli, mint inkább a megfogalmazás. (A Függelékben egy adott szöveghelyhez kapcsolódva amellet próbálok érvelni, hogy az autentikus lét-inautentikus lét heideggeri felfogásában a disszertáció által kimutatni vélt ellentmondás – ez egyfajta *ceterum censeo*-ként tér vissza: ld. 158., 217., 258., 273. – nem áll fenn, ill. feloldható, s e célból egy korábbi írásomból származó olyan megjegyzéshez kapcsolódom, amelyet a disszertáció ismer és idéz, ám e helyet az ellentmondás fennállása *mellett* hozza fel, holott az adott megjegyzést nemhogy nem annak szántam, hanem inkább az ellentmondás látszatának eloszlatására tettem.)

A törésekre, ellentmondásokra való pontszerű koncentráció továbbá a következő dilemmával jár. Egy fogalom kimutatott ellentmondó jelentései vagy diakrón vagy szinkron jellegűek. Ha diakrón jellegűek, felmerül a gyanú, hátha nem is áll fenn az ellentmondás (az „esik az eső” és a „nem esik az eső” állítások csak akkor mondanak egymásnak ellent, ha ugyanarra az időpillanatra vonatkoznak, ma lehet igaz az, hogy „esik az eső” és holnap az, hogy „nem esik az eső”),

s kínálkozik a szemrehányás, miszerint az elemzés kétséges módon egybemossa egy fogalom vagy teória egymással nem egyidejű s így nem feltétlenül ellentmondásban álló jelentéskomponenseit. Ha szinkron jellegűek, akkor az elemzés érzéketlen a jelentésmódosulások, egy gondolatrendszer alakulása iránt, s egyoldalúan kimerevít egy adott időbeli pillanatot. Az „elemzés” terminus egyébként (csakúgy, mint az „összecsapás”, „összevetés”, „összehasonlítás”) mindenképpen valamifajta időtlenséget, vagy valamely kimerevített állapotot sugall (noha persze a szerző nagyon is jól tudja, hogy változó, alakuló gondolatrendszerekről van szó, ezt azonban jobbra csak állítja, számot adni nem törekszik róla, a kifejtésben Husserl és Heidegger „fenomenológiája” időtlen entitásként jelenik meg).

A disszerens módjára hasonlóképpen lehetne azt mondani: a transzcendentális kanti fogalmában súlyos törések, töréspontok ill. ellentmondások mutatkoznak. Jelöli ugyanis e fogalom egyrészt az *a priori* (metafizikai) megismerés lehetőségfeltételeire vonatkozó vizsgálódást, megismerést, másrészt ugyanakkor a metafizikai megismerés tárgyát, a transzcendens tárgyat is. Ám, ahogy ezt a Kant-kutatás kelőképpen kimutatta, inkább arról van szó, hogy Kant a „transzcendentális” terminusnak gyökeresen új, a „transzcendens”-től markánsan eltérő jelentést adott – saját filozófiáját pedig ebben az értelemben döntő pontokon „transzcendentálifilozófiaként” határozta meg –, ezen újjítását azonban nem vitte következetesen végig, időnként eltért tőle, s a „transzcendentális” terminus a hagyományos „transzcendens” értelmében is felbukkan nála. Mint Windelband utalt rá, Kant „szóhasználata ezen a ponton föltöbbször laza és meghatározatlan”, „a ’transzcendens’ és ’transzcendentális’ közötti terminológiai különbségtevése mellett Kant nem tart ki végig, nem marad hű hozzá, s ahol a saját megkülönböztetésének értelmében ’transzcendens’-re gondol, ott igen gyakran a régi beidegződésnek megfelelően a ’transzcendentális’ kifejezést használja” (bővebben ehhez ld. „Hermeneutika és filológia – pietizmus és felvilágosodás” c. idézett tanulmányom II. függelékét). Ezzel saját fogalomhasználatát Kant persze – ha akarjuk – „ellentmondásossá” tette. Ám ha rendelkezünk Kant filozófiájának valamilyen *strukturált előzetes megértésével*, plauzibilis összképével, könnyen kiigazíthatjuk magát Kantot azokon a pontokon, ahol saját új fogalomhasználatát mintegy elfeledte (egyébként időnként Kant maga is érzékelte

az ellentmondás vagy inkonzekvencia látszatát, ld. ehhez a Függelékben idézett helyet *A gyakorlati ész kritikájából*). Ilyenkor azt mondjuk: „e helyen úgy kellene fogalmaznia”, „itt éppen saját fogalomhasználatára értelmében pontosabb volna azt mondani...”. Egyszóval nem állunk meg a törés konstatálásánál, mint valamely végső és visszavezethetetlen adottságnál. A Windelband által említett „laza és meghatározatlan szóhasználat” (ennek valamilyen mértéke vélhetően minden filozófusnál föllelhető) nem takar mindig feltétlenül a dologban rejlő ellentmondást. A dolog a lényeges, nem a megfogalmazás (ezzel persze nem a „laza” megfogalmazást kívánom proklamálni vagy mentetgetni, csak arra utalok, hogy Heidegger egyes kérdésekben adott esetleges „ellentétes nyilatkozatainál” mint valami végsőnél nem feltétlenül szükséges megállnunk).

Egy ehhez kapcsolódó meggondolás a következő lehet. Ha egy fogalomban avagy egy fogalom különböző jelentéseiben töréspontok, ellentmondások mutatkoznak, a helyzet az, hogy a különböző, egymással konfliktusba lépő jelentések általában aligha azonos súlyúak: többnyire mindig van egy vagy több – nevezzük így – „vezető jelentés”, s ezzel vagy ezekkel alkalmasint egyes kevésbé releváns vagy teljesen másodlagos, hangsúlytalan jelentésrétegek konfliktusba kerülhetnek. Mondhatjuk ilyenkor joggal azt: a filozófus fogalomhasználatára nem elég konzekvens vagy félreérthető. Ez azonban nem egyjelentésű azzal, hogy fogalomhasználatára ellentmondásos. Többnyire egyfajta hierarchia érvényesül egy fogalom különféle használatai/jelentései között. Gyanítom, hogy a késői Husserl életvilág-fogalmában is meg lehetne állapítani hasonló prioritásokat, mintegy „fő- és aljelentéseket” (s az egész ellentmondás-rendszert pl. azzal a hegei filozófia értelmezéstörténetében ismert magyarázattal összefüggésbe hozni, miszerint az, ami kezdetben „Voraussetzung”, annak a végén „Setzung”-ként kell megjelennie). Egyszerűen csak szóvá tenni – leleplező módon vagy sem, elmarasztaló módon avagy éppenséggel (mint a disszerens teszi) pozitív hangsúllyal – a kollíziókat, számomra nem tűnik sem elégségesnek, sem különösképpen termékenynek, avagy azt is mondhatnám: az ilyen elemzés megáll félúton, egyfajta lemondás válik láthatóvá mögötte. Éppen a tárgyalt gondolkodó gondolatrendszerébe nem bocsátkozik bele (s azt sem nézi, az ellentmondás vajon a dolog felől nem magyarázható-e). Figyelme egyoldalúan arra koncentráló-

dik, egy-egy fogalom különböző kontextusokban való előfordulásai milyen jelentéskomponenseket eredményeznek, s ez utóbbiak vajon nem mondanak-e egymásnak ellent; ha azt kérdeznénk ezek után, a szövegek, melyekben a fogalom előfordul, miről szólnak, milyen gondolatmenetekben bukkannak fel – a válasz az lehet, hogy azt nem vizsgálta. Már magának a törésnek a rögzítésekor – amennyiben rámutat, szóvá teszi, de nem elemzi tovább – túl sokat bíz az olvasóra, mint szó volt róla, magára hagyja az olvasót. Rögzít (alkalmasint pontosan, helytállóan) valamilyen törést, de nem jár utána annak, vajon ezt mi okozza (a filozófus pusztá figyelmetlensége vagy gondatlansága?), mi motiválhatja a filozófust? Visszatérve az előző megfontolásra: a törés elemzésében az egymással kollízióba lépő oldalakat azonos súlyúként kezeli (ezt mutatja a számozás túltengése: 1, 2, 3 stb., a számsorban egymás után következő számok azonos súlyúak, és az egyes tagok egymástól diszjunkt elválnak); azt a tágabb filozófiai horizontot, amelybe az illető (alkalmasint ellentmondásos jelentéseket tartalmazó) fogalom illeszkedik, nem vizsgálja. (Az, hogy az ellentmondás pólusai a maguk logikai időtlenségében azonos súlyúak, azt jelenti, hogy egy ellentmondás – hogy úgy mondjam – érzéketlen a pólusok relevanciája iránt, relevancia-érzéketlen; ha A és B egymásnak ellentmond, előfeltételezve van azonos relevanciájuk, nem mondhatjuk azt, hogy a fajsúlyos vagy nehézsúlyú „A” ellentmond a súlytalan vagy könnyűsúlyú „B”-nek.) Ezen lemondás következtében érthető módon nem marad más hátra, mint a fogalmi törés, ellentmondás konstatálása, holott általában arról van szó, hogy egy fogalom ellentmondásossága az illető gondolatrendszer további részeivel áll összefüggésben, kihat rájuk. Egy filozófiai építmény bonyolult értelemösszefüggések – harmonikus vagy nem harmonikus, konzisztens vagy töréseket tartalmazó – illeszkedése; értelemösszefüggésekből és értelemtörésekből áll. Az értelemtörésekre való egyoldalú koncentráció elmulasztja megmutatni, milyen értelemösszefüggés törik itt meg. A töréspontokat tartalmazó építmény továbbra is építmény – nem pedig romhalmaz. Az értelemnek valamilyen mértékben össze kell állnia ahhoz, hogy benne törést tudjunk érzékelni (ez, hogy úgy mondjam, a törésérzékelés elő- és lehetőségfeltétele). Ha az értelem nem állt össze, nincs mit megtörni, nincs minek megtörnie. Egy romhalmazban nincsenek törések. (Az itt körvonalazott álláspont mögé, úgy gondolom,

fel lehet sorakoztatni az értekezés hőseit, Husserlt és Heideggert is; vonatkozó szöveghelyeket a Függelékben idézek.)

Válaszra várnak tehát a következő további kérdések: Ha egy fogalomban töréspontok mutatkoznak, mit jelent ez a gondolatrendszer egészére nézve? Általában ugyanis nagyobb egységeket vizsgálunk: filozófiai műveket, életutakat, gondolatrendszereket ill. azok alakulását, nem pusztá fogalmakat – fogalmak konzisztenciáját vagy ellentmondásosságát. Pontosabban a fogalmak vizsgálata az előbbiek fényében tesz szert jelentőségre. Ha filozófiai világképeket nem is lehet alapfogalmak beható vizsgálata nélkül érdemi módon jellemezni (ez igen szakszerűtlen volna), úgy az utóbbiak mindenekelőtt épp az előbbi funkciójaként tesznek szert jelentésre (elengedhetetlen), vizsgálatuk mégsem öncél. A fenomenológiára ez különösképpen jellemző: elsősorban dolgokkal foglalkozik, nem fogalmakkal. Nem fogalmak konzisztenciáját vagy ellentmondásosságát akarjuk elsősorban megvizsgálni, hanem annak utánajárni, hogy az illető fogalmak hogyan – harmonikusan vagy törésekkel – illeszkednek a gondolatmenet egészébe, ez utóbbi pedig hogyan bontakozik ki. A törés által végső fokon nem egy fogalom törik meg, hanem maga a rendszer. A gondolatmenet egészének vagy a rendszernek a fővázolására nem történik azonban kísérlet. (A 62. oldalon az olvasható, miszerint „E nagyvonalú stratégia eredményeképpen új töréspontok keletkeznek a husserli filozófia építményében”, a 60. o. 130. jegyzetben pedig arról, hogy Husserlnél „az új tapasztalati mezők bevonása [...] új töréspontok felbukkanását is eredményezi”, s itt azt kérdezzük: a régieket vajon láttuk?)

Ha már Kantról esett szó: az antinómiák vizsgálatában Kant nem állt meg az összeütközés konstatálásánál: nagyon is igyekezett utánajárni annak, mi okozza az ész önmagával való összeütközését, meghasonlását, s ugyancsak igyekezett kimutatni, milyen észérdek (úgy is mondhatnánk: milyen filozófiai világkép) az, ami a tézisek ill. antitézisek felállítása és védelmezése mögött munkál, miben áll sajátos racionalitásuk, mi az, ami elfogadásukat motiválja, kellőképpen megalapozza (pl. megismerési érdek *versus* erkölcsi érdek). S ezek után még az antinómiák feloldására is kísérletet tett. A feloldás annyit tesz: az ellentmondásról kimutatható, hogy látszólagos, a különféle, alkalmassint ellentétes jelentések nem ugyanarra a dologra vonatkoznak. Ehhez megint csak az illető gondolkodói utak tágabb összefüggéseinek

felvázolására volna a szükség, a disszertáció azonban – mint jeleztem – erről tudatosan lemond.

III. 2. „A tapasztalati ráirányulás és a tapasztalati tárgy közötti korrelációs viszonyt” a disszertáció „nagy jelentőségű szempontnak” (11.) tartja – teljes joggal. Bizonyos értelemben a fenomenológia specifikuma ez, s menetében az értekezés többször is visszatér hozzá. Ezek után ha azt olvassuk: „Husserl módszertani alaptétele, miszerint a vizsgált tárgyat a megmutatkozásmódjával együtt kell vizsgálni és e megmutatkozást módszertani eszközökkel, a hozzáférésmód tudatos kiépítésével kell előkészíteni” (134.; ld. még több helyen, pl. 29: „A fenomenológus soha nem elégedhet meg azzal, hogy a tárgyat magában véve vizsgálja, hanem mindig fel kell tennie a kérdést, hogy vajon milyen hozzáférésmód tette lehetővé, hogy a tárgy így és így adódik számunkra”), akkor arra gondolunk, milyen jó volna, ha a disszertáció maga is gyakrabban tenné ezt, gyakrabban élne e módszerrel. Vagy ha az áll a szövegben, hogy a hermeneutikai szituáció ezzel összefüggő, ehhez kapcsolódó heideggeri „felfogása radikálisan szakít a kívülről álló felsőbbes pozíciójával, s azt közvetíti, hogy semmiképpen sem tudjuk tárgyunkat a mindenkori értelmezési szituációtól függetlenül vizsgálni” (99.), ha ezt olvassuk, csak sajnálkozhatunk amiatt, hogy jelen disszertáció ezt nem vonatkoztatta nagyobb mértékben önmagára is, főként akkor, amikor minduntalan fensőbb pozícióból fogalmaz, pl. pontokba szedve „megmondja”, „kianalizálja” egy-egy fogalom – önmagában, azaz felső nézőpontból tekintve – milyen összetevőkből áll (egyetemi, didaktikai szempontból persze ez ellen persze nem lehetne kifogást emelni) – arról nem is beszélve, amikor preskripciókkal előírja, egy filozófiának milyen követelményeket *kell* kielégítenie –, amikor felülről töréspontokat, ellentmondásokat állapít meg egy husserli vagy heideggeri fogalom különböző előfordulási helyei között anélkül, hogy a vonatkozó helyek súlyozását elvégezné vagy a vonatkozó gondolatmenetek rekonstrukciójából bontaná ki a töréseket, vagy amikor tárgyiidegen, konstruktív ellenvetéseket fogalmaz meg (ld. ehhez a Függelékét). Persze a kívülről, felülről való közelítés vagy megítélés követelményét már valamilyen értelemben a Bevezetés megfogalmazta (ezt ráadásul az értelmezés előnyének tartva), amikor arról ejtett szót, miszerint „a töréspontok szükségszerűségére vonatkozó té-

zis [...] által képviselt nézőpont alkalmasnak tűnik arra, hogy Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának elemzéséhez megfelelő *külső pozíciót biztosítson*” (17., kiemelés az eredetiben). Mit jelent itt a „külső”? S miért „megfelelő”? Hogy kezdetben nem kell magunkat sem Husserl, sem Heidegger mellett elköteleznünk, az meglehetősen nyilvánvaló és teljes mértékben akceptálható. Ám a „külső pozíció” szorgalmazása, amit e ponton nemigen értek, az előrehaladó elemzések felől visszatekintve mégis inkább arra a jelentésre tesz szert, hogy az elemzés szisztematikus kerete és középponti metodikai eszköze mintegy maga helyezi magát a fenomenológiaellenesség–fenomenológiátlanság gyanúja alá, vagy legalábbis menti fel/vonja ki magát fenomenológiai mércék alól. Vajon saját elemzési szempontjait, a töréspontok kimutatásának hogyan-ját a disszertáció mentesíteni törekszik a fenomenológiai hozzáférés vagy igazolás kötelezettsége alól?

„[...] töréspontról... akkor beszélhetünk”, hangzik a definíció, „*ha egy adott filozófia gondolati mintázatát, logikai rendjét, illetve az alapvető előfeltevések és a kifejtés tartalmát tekintve összeegyeztethetlenséget, szakadást találunk*. Ha egy-egy filozófiát mint kibontott fogalmi textúrát fogjuk fel, akkor a töréspont nem más, mint e textúra mintázatán fellépő szakadás.” (14. sk.) Ezt a meghatározást teljes mértékben, tiszta szívvel elfogadhatjuk, csak épp annyit kell ennek értelmében hozzáfűznünk: a textúrát, illetve annak mintázatát előbb létre kell hozni, pregnáns értelemben meg kell szöni, avagy a szóttest láthatóvá tenni ahhoz, hogy láthatóvá váljék rajta a szakadás. Abból, hogy egy fogalom két vagy több összetevője között feszültség, ellentmondás, törés vagy összeegyeztethetlenség mutatkozik, vajon megtudunk-e már egyúttal valamit a textúráról is? Arról, hogy magán a textúrán ezáltal milyen szakadás keletkezett? Itt visszatér a tágabb gondolati keretek vagy összefüggések vázolásáról való lemondást illetően fentebb szóvá tett hiányérzetünk. A pontszerű elemzések sajátossága, hogy nem annyira ráközelítenek a szövegre – sokkal inkább már mindig is túl közelről indítanak. A tágabb összefüggések így érthető módon nem jutnak szóhoz. A fókusz nem fokozatosan szűkül – már eleve szűkre van állítva. A textúra szövetének láthatóvá tételéhez bizonyos távolságra, eltávolodásra, rálátásra – majd ezt követő és ezáltal lehetővé tett ráközelítésre – volna szükség (hasonlóan ahhoz, ahogy a disszertáció a heideggeri létmegértés-fogalmat illetően a szabad játéktér fogalmát pozitív érte-

lemben emeli ki). Eklatáns példa erre a Bevezetés legelső mondataira vonatkozó, fentebb bizonyos részletességgel megfogalmazott észrevételeink. Szimptomatikus, hogy a legelső mondatot annak közepén már egy alapjaiban magyarázó-módosító lábjegyzet szakítja félbe, máris maximálisan szövegközelben, a problémák dzsungelében vagyunk, ahol a szerző az olvasóját ide-oda táncoltatja. Majd hirtelen váltás (mondhatni: törés) áll be, és a fenomenológiáról, illetve a filozófiáról következnek olimposzi magasságból vagy madártávlatból megfogalmazott tételek. E váltás azután az értekezés előrehaladtával többször megismétlődik

IV.

Egyes tézisekhez, konkrét szöveghelyekhez kapcsolódó megjegyzéseimet, észrevételeimet a Függelékben próbálom – vázlatosan és korántsem kimerítő jelleggel – megfogalmazni. Schwendtner Tibor eddigi munkáinak erőssége az új összefüggések friss szemmel való érzékelése, új tartományok felfedezése volt (ez már Heidegger tudomány-felfogásáról írott kandidátusi disszertációját jellemezte); úgy gondolom, jobban tette volna, ha kitart emellett, és nem törekszik kényszeredetten szisztematikus tagolásra, zártságra. (E törekvésnek pl., ha jól látom, a 2003-as tanulmánykötet egyik figyelemre méltó része, az unalom-téma heideggeri rekonstrukciója szinte teljes mértékben áldozatul esett [2003: 83–105.] – érthető módon, hiszen nem kínálkozott Husserlrel való párhuzam, ugyancsak a kötetet záró „Kis mese a legutolsó nagy történetről” című gondolatébresztő írás.) Ezzel csak önmagának (meg olvasójának) okozott szükségtelen nehézségeket. Nem mintha az általános „filozófiaelméleti” részekben ne bukkannának föl érdekes gondolatok, így pl. az időnként harmadik, időnként második pontként megfogalmazott szabadság-praxis témaköre. Ezt látom ugyanakkor a legkevésbé kidolgozottnak mind „filozófiaelméletileg”, mind a konkrét Husserl-, Heidegger-elemzések szintjén. Már maga a szóhasználat, a témakör megjelölése is erősen ingadozik s elmosódó marad (praxis, cselekvés, szabadság, önazonosság, ehhez járul később: közösség, történetiség stb.), de ha már a disszertáció a „praxis” korántsem egyértelmű és problémamentes kifejezését látta célszerűnek

használni (nem: *alkalmazni* – a disszertáció különben többnyire korrekt nyelvhasználatának az „összezapás” mellett ez egyik – fenomenológiai-hermeneutikai szempontból is – fájó pontja), akkor figyelme kiterjedhetett volna a szekundér irodalom egyik ebben a témakörben alapvetőnek számító munkájára, Franco Volpi „Dasein als Praxis” című, minden világnyelven (nota bene: még magyarul is, ld. *Magyar Filozófiai Szemle* 1991/4–5.) hozzáférhető alapvető tanulmányára. A disszertáció különben impozáns anyagot mozgat meg – s itt visszatérek a bevezetőben mondottakra – mind a primér, mind a szekundér irodalom tekintetében. Vitathatatlan, hogy Schwendtner Tibor értekezése széles körű műveltségen, kiterjedt tárgyi tudáson alapul, nagy tudásanyagot foglal magában, és hasznosít széles ívű, sokféle elágazó elemzésekben. Témakijelölésének tudományos aktualitása, a szerző átfogó ismeretei, a földolgozott irodalom kiterjedt volta, a szerzőnek a tárgyalt témák terén tanúsított elemzőkészsége alapján javaslom a disszertáció nyilvános vitára bocsátását s a jelölt számára az MTA doktora cím odaítélését.

FÜGGELÉK

Egyes szöveghelyekhez kapcsolódó megjegyzések

(A világos elkülöníthetőség érdekében saját megjegyzéseimet helyenként „FMI” rövidítéssel kapcsolom a vonatkozó szöveghelyekhez.)

A fenomenológiának a tapasztalatfogalomhoz kapcsolódó összefoglaló meghatározásai:

9. o.: „a fenomenológia kizárólag *a kritikai módon eljáró tapasztalatanalízis* révén próbál ismerethez jutni”

10. o.: „a fenomenológia a mai napig tapasztalatanalízisnek tekinthető”.

17. o.: „A husserli fenomenológia [...] , kritikai tapasztalatanalízisként határozta meg magát.”

81. o.: „Mint láttuk [FMI: én nem láttam], Husserl és hozzá kapcsolódva Heidegger is a fenomenológiát intencionális tapasztalatanalízisnek tekinti”.

127. o.: „Hozzátehetjük még ehhez, hogy a fenomenológia – mind Husserl, mind pedig Heidegger szerint – tapasztalatanalízis.”

178. o.: „Sokszor hangsúlyoztuk már, hogy a fenomenológia Heideggernél – hasonlóan Husserlhez – intencionális tapasztalatanalízis”.

263. o.: „Vizsgálataink során abból indultunk ki, hogy a husserli és a heideggeri fenomenológia nem más, mint intencionális tapasztalatanalízis”, ehhez kapcsolódóan a 685. jegyzet: „Abban a kérdésben, hogy a fenomenológia nem más, mint tapasztalatanalízis, egyetértés van a fenomenológián belül.” Bibliográfiai utalások hiányoznak. Ki ért egyet itt kivel?

264. o.: „Kiindulhatunk a mindkét fenomenológus által elfogadott [??] önmeghatározásból, mely szerint a fenomenológia intencionális tapasztalatanalízis” [??] — FMI: egy önmeghatározás hogyan lehet elfogadott? Lehetséges-e, hogy adok önmagamról egy önmeghatározást, s azt nem fogadom el? Inkább valami ilyennek kellene állnia: „osztott”.

Már az opponensi véleményben utaltam rá, hogy e szöveghelyekben ingadozás mutatkozik aközött, hogy itt a disszertáció értelmezéséről vagy az értelmezett szerzők önértelmezéséről van-e szó. A következőkben egy másik kérdést is fel szeretnék vetni. Vajon nincs-e szó itt ebben az általános meghatározásban a tapasztalatfogalom túlfeszítéséről, kontúrjainak elmosódásáról? Vajon nem tudatosságot takar-e a tapasztalat? Tudatosság *versus* tapasztalat. Vajon a disszertáció által Husserl reflexió- és Heidegger megértésfogalma között vázolt párhuzam kellőképpen jellemezhető-e a tapasztalattal, tapasztalatisággal? Azt mondhatom pl. értelmesen, hogy reflexiókat végeztem, de mondhatom-e azt, hogy reflexiókat *tapasztaltam*? A megértésnek is valamilyen – preontológiai – szinten nyilván tudatában vagyok, de vajon *tapasztalom-e* a megértést (vagy az értelmezést)? Mind az igenlő, mind a nemleges válasz mesterkéltnek, kényszeredettnek tűnik (pontosabban: az igenlő válasz magától értetődőnek, a nemleges abszurdnak), ezért valószínű, hogy a kérdés nem jó. Heidegger a megértés/értelmezés jellemzésénél nem használja mértékadó módon (terminológiai súllyal) a tapasztalat kifejezést. A megértés/reflexió valamilyen szinten bizonyára tudatos, de mondhatjuk-e, hogy tapasztalt? Nyilván aligha lehetséges nem tapasztalt megértés/reflexió, ám a fenomenológiai tapasztalatfogalom újdonsága az volt, hogy olyan dolgokat vélt tapasztalatilag hozzáférhetővé tenni, melyekre vonatkozóan tapasztalatmentes konstrukciók már rendelkezésre álltak.

Heidegger számára a kérdés nem az, hogy a tapasztalat nyelvi-e, hanem az, hogy a megértés/értelmezés nyelvi-e, pontosabban az, hogy miképp kapcsolódik a megértéshez/értelmezéshez a beszéd/nyelv. Heidegger szemszögéből fonákul hangzik az a megállapítás, mely szerint „Az első két mozzanat, a hangoltság és a megértés tehát terjedelmileg átfogja az emberi tapasztalatot” (119. o.): ha valami átfog, akkor az az ember léte (pedánsan: In-Sein-je). A fenomenológiának a tapasztalatfogalom általi jellemzésére való törekvés beleolvastatja Heideggerbe a tapasztalatfogalmat ott is, ahol nincs benne. Lásd még 119. o.: „a hangoltság és a megértés [...] együttesen, egybefonódottan alkotják a tapasztalat lehetséges dimenzióit. Ennek megfelelően a megértés mindig hangolt megértés, a hangoltság pedig mindig megértett hangoltság.” Minek megfelelően? Hangoltság és megértés szoros egymásbafonódásának állítása teljesen helyénvaló. De Heidegger, ha jól látom, sehol sem beszél arról, hogy e kettő „a tapasztalat lehetséges dimenzióit” alkotná, vagy hogy a beszéddel ill. a nyelvvel „e három struktúra mint három egymást határoló terület fedné le a tapasztalati mezőt”. (119.) E három struktúrát Heidegger nem foglalja valami olyan, mint „tapasztalati mező” alá. Azután: három vagy kettő? A fenti idézetek ebben a tekintetben is igazodnak.

119. o.: „Heidegger egyértelműn elutasítja annak a lehetőségét, hogy létezne valamiféle eredeti emberi tapasztalat, amely csak utólag kapna nyelvi kifejezést,” – Óvatosabban fogalmaznék. A fő mű ezen részei erős Husserl-hatást mutatnak, s a tiszta jelentések nyelvmentes szférájának gondolatát megengedik, sőt néhol előfeltételezik. Ld. pl. „Den Bedeutungen wachsen Worte zu.” (*Sein und Zeit* = SZ 34.§., Tübingen: Niemeyer, 1979, 161. o.) Amihez a szavak hozzánőnek, nyilván nem lehet eredetileg maga is szó. A tiszta jelentések eszerint (még egyelőre) „szótlanak”. Gadamer hasonlóképpen látja a dolgot. Szerinte a tapasztalat a nyelvi kifejezés irányában mozog, mint fogalmaz, „a tapasztalatnak magának része, hogy keresi és megtalálja az őt kifejező szavakat” (*Gesammelte Werke* = GW 1, 421. o. = *Igazság és módszer*, 1. kiad., 291. o.). Ám ha keresi, akkor ez annyit jelent: nincs meg már kezdetben. Ha nem kellene keresnie, ha már mindig is nyelvi volna, akkor nem kellene megértésünket, értelmezésünket újra és újra átfogalmazni (amint jelen opponens teszi újra és újra, s tette vélhetően disszerens is). Lásd

még ehhez 117. o.: „E fejezet két kérdést szeretne tisztázni: először is azt, hogy a Heidegger által átdolgozott, úgynevezett hermeneutikai fenomenológia fenntartja-e azt a husserli előfeltételezést, mely szerint elkülöníthető egy nyelv előtti tapasztalati bázis, amelyre támaszkodva a nyelvi módon áthagyományozott gondolatok kritikáját el lehet végezni. A második kérdés akkor merül fel, ha az első kérdésre nemmel válaszolunk [FMI: de nem merül fel, mert nem válaszolhatunk egyértelmű nemmel]. Ha ugyanis nincs ilyen nem-nyelvi, eredeti tapasztalati bázis, akkor beleütközünk a problémába, hogy mire támaszkodva végzi Heidegger a destrukciót, milyen megkülönböztetés segítségével választja szét a pusztán nyelvi konstrukciót a dologtól magától.” Ebből kitűnik, hogy a kritériumprobléma csak sajátos feltételek fennállása esetén fogalmazható meg. Ha a második kérdés nem merül fel, akkor nem ütközünk a mondott problémába.

Azután: tapasztalok-e egy fantáziaképet (s nem inkább elképzelek) vagy csak tapasztalni vélek? Mi is pontosan a különbség? Egy fantáziakép elképzelése tapasztalat vagy nem tapasztalat? Mind az igen, mind a nem mesterkéltnél. Valószínű, hogy a tapasztalatfogalom ebben a régióban nem operacionalizálható. „A vele való beszélgetésben az a benyomásom támadt/alakult ki...” Nem abszurd-e a kérdés: „És ezt a benyomást tapasztaltad is?” Nyilván. Hiszen létezhet-e nem tapasztalt benyomás? Mire jó itt a tapasztalatfogalom? „Erős fájdalmat éreztem a mellkasomban.” „És ezt a fájdalmat tapasztaltad is?” A „tapasztalni”-nak olyan kontextusokban van értelme, ahol pl. a „Hörensagen”-nel állítható szembe: a hallomás, a kiüresedett tradíció, a gondolattalan, tekintélyelvű átvétel alternatívájaként.

38. o.: „Heidegger azt is nehezményezi, hogy a husserli transzcendentalis fenomenológiában hiányzik az intencionalitás létére, illetve a lét mint olyan értelmére vonatkozó kérdés”. Szűk fél oldalba (egy bekezdésbe) van szorítva Heidegger legalapvetőbb Husserl-kritikája A 40. lapon előkerül Heidegger Husserl-kritikájának középponti terminusa, a „fenomenológiátlan”, „nem-fenomenológiai”, de minden magyarázat nélkül.

57. o.: „Igen komoly akadályok nehezítik, hogy e kérdést [hatott-e Heidegger Husserlre?] megnyugtatóan eldönthessük.” Miért kell a kérdést eldönteni (pláne megnyugtatóan?). Mi a tétje e kérdés eldöntésének? Ez egy pedánsan akadémikus kérdés a Husserl- és Heidegger-fenológián belül. Maga a disszertáció sem dönti el. Vizsgálni attól persze lehet, ám ez a felütés túlzott fontosságot tulajdonít neki.

59. o.: „a késői Husserl filozófiája *részint* Heidegger fenomenológiájára adott válaszként értelmezhető”.

60. o.: „a 30-as évek elején fordulat következett be Husserl filozófiájában és ez a fordulat *egyértelműen* összefüggésbe hozható a heideggeri kihívással.” (Kiemelés — FMI.)

61. sk. o. „a késői Husserl írásait [...] olyan rafinált válaszadási stratégiának tekinthetjük, mely leginkább arra a módra hasonlít, ahogy annak idején Descartes a szkepticizmussal szemben járt el”. Ez nem világos, és a mondat végén álló 136. jegyzet nem ezt világítja meg.

131. o.: „A *Lét és idő* felépítésében, a mű gondolatmenetének kialakításában három kitüntetett tapasztalati mező játszik kulcsszerepet: a szorongás, a halál felé való lét és a lelkiismeret tapasztalata” Miért három, miért ez a három? Már megint a kategorikus fogalmazásmód. Alternatív fogalmazás: „Szeretnék kiemelni”. „A *Lét és idő* felépítésében, a mű gondolatmenetének kialakításában három kitüntetett tapasztalati mezőt szeretnék kiemelni.” Ezzel a fogalmazásmóddal szemben – még akkor is, ha nem követi semmiféle indoklás – nem lehetne kifogást emelni. Vö. még 92. o.: „három alapvető jelentésrétegből tevődik össze” *versus* pl. „három alapvető jelentésrétegre szeretném ráirányítani a figyelmet”. Kategorikus fogalmazások sora. Az olvasó tehetetlenül áll velük szemben.

133. o.: „A görög gondolkodás és az antik görögség alaptapasztalatai Heideggert [...] egész életében rendkívüli intenzitással foglalkoztatták”; „próbálta a görög tapasztalatot elevenné tenni” — FMI: „görögség alaptapasztalatai”, „a görög tapasztalat”: helyesebb volna azt mondani: alapfogalmak. A görög tapasztalatokhoz Heideggernek nem

volt hozzáférése (nem élt akkor), csak az alapfogalmakhoz (ouszia, physis stb.); ezeket törekedett tapasztalatokra visszavezetni. Lásd még 132. o.: „Heidegger alapjában két különböző, az európai kultúra és tudomány kialakulásában döntő szerepet játszó tapasztalatot (FMI: inkább annak fenomenológiai elemzését) vont be filozófiájának kidolgozásába: a görög filozófia háttérében álló tapasztalatokat és az őskeresztény közösségek életvitelét és írásait meghatározó alaptapasztalatokat.” Heidegger a görög filozófiát és a keresztény teológiát (azok fogalmait, fogalmiságát) törekedett fenomenológiailag hozzáférhetővé tenni a megfelelő alaptapasztalatokra való visszavezetés révén, nem pedig görög vagy őskeresztény tapasztalatokat elemzett vagy „vont be”. A tapasztalatfogalom túlhajtása.

133. o.: „A fentiek alapján talán nem túlzás azt állítani, hogy a két fenomenológus közötti gondolati küzdelem ...” 1. itt végre (helyesen) nem „összecsapás”, 2. Mintha mindkettő számára csakis a másik létezne. Bár a disszertáció tudja, hogy mindkét filozófust több hatás érte, hogy gondolatrendszerük nem statikus, hanem folyton alakuló-fejlődő volt (ld. a következő megjegyzést), mégis minduntalan úgy tűnik fel, mintha csak egymással folytattak volna kritikai dialógust, s kettőjükön kívül más nem is léteznék. Husserl Heideggerrel, Heidegger pedig Husserllel „csapott össze”. Lásd 129. o.: „Persze az előfeltevések és a kitüntetett tapasztalati területek közötti korreláció nem statikus természetű, a két fenomenológus önmagával és gyakran a másikkal (és persze további filozófusokkal) is küzd.” További kifejtés azonban nem következik. A választott összevetés keretei között sem az egyik, sem a másik szempont nem jut megfelelőképpen érvényre. Lásd még 56. o., 119. j.: „Továbbá figyelembe kell vennünk, hogy Frege és Natorp is szerepet játszott Husserl gondolkodói fejlődésében.” A disszertáció ezt a fejlődéstörténeti dimenziót a vizsgálódás jellegét alapjaiban nem befolyásoló szüksézhívó megjegyzésekben mintegy „letudja”. Husserl és Heidegger csak egymás felé forduló oldalaikkal jelennek meg.

134. o. ... „a két fenomenológia vakfoltjait, töréspontjait”: statikusként állítja be.

„A két fenomenológus”, „mindkét fenomenológus” stb.

Jézus követői, azok, akik benne a megváltót, az istenembert érzékelték, keresztényeknek nevezték magukat. Érdekes kérdés, hogy a kereszténység megalapítója vajon maga keresztény volt-e. Vagy hogy Marx marxista volt-e? Ha kereszténynek lenni annyi, mint Jézus követőjének lenni, akkor a válasz nemleges (mint ahogy Marx is egy ízben tagadta, hogy ő marxista volna). Vajon a fenomenológia megalapítója maga fenomenológus volt-e vagy nem? Azután Heideggert lehet persze főként életműve egyes szakaszai és gondolati rétegei tekintetében fenomenológusként is leírni, de más jellemzés is helyénvaló lehet. Én magam inkább a kézenfekvő „két filozófus”, „két gondolkodó” stb. megnevezéssel éltem volna. A fenomenológiára vonatkoztatva mindketten elszűrőkülnek.

134. o.: „e pont alkalmasnak tűnik arra, hogy előzetesen felkutassuk a két fenomenológiai kísérlet főbb töréspontjait” [FMI: inkább: jellemzőit], azokat a dilemmákat, melyek a már jelzett [Hol? 12. o.? De ott csak az 1. stimmel, avagy 18. o. zárójel? De az is csak részben stimmel] három nagy tematikában, 1. a létezők egészére vonatkozó kérdésben, 2. az önzonosság és cselekvés végső kérdéseiben és 3. a fenomenológia önértelmezésének problémáiban kifejezésre jutnak.

134. o.: „Husserl módszertani alaptétele, miszerint a vizsgált tárgyat a megmutatkozásmódjával együtt kell vizsgálni...” FMI: Jó volna, ha a disszertáció is ezt tenné, vö még 11.

81. o.: „A filozófiai vizsgálat kezdetét részben módszertani döntések jelentik: 1. a filozófiának ki kell alakítania a számára mértékadónak tekintett *hozzáférésmódot*, mellyel korrelatív viszonyban áll az adott filozófia számára *legitim tárgyak köre*; 2. a filozófiának meg kell választania azt a *nyelvet* is, amelyen a filozófiai elmélet kifejtése történik” — FMI: Miért „kell”? S mit jelent mindez?

81. o.: „1. A filozófiai vizsgálat kezdetén mindenképpen döntés születik a *filozófiai tárgymegragadás módját* illetően, amely a filozófiai kutatás *legitim tárgyainak körét* is meghatározza. Mint láttuk [én nem

láttam – FMI] Husserl és hozzá kapcsolódva Heidegger is a fenomenológiát intencionális tapasztalatanalízisnek tekinti ...” Ez még 9. o.-n mint a szerző összefoglaló értelmezése jelent meg, itt Husserl–Heidegger szájába van adva.

144. o.: „Talán a husserli ösztönton e rövid bemutatása is érzékelteti azt az ellentmondásosságot [?], mely ezt az elméletet meghatározza. Az ösztön egyértelműen pszichológiai, biológiai fogalom, miközben tudjuk, hogy Husserl egyértelműen elhatárolta fenomenológiáját a pszichologizmustól [...]” – De hát eleve más egy naturalisztikus-biologisztikus ösztönfelfogás s egy fenomenológiai leírás tárgyává tett ösztönton. Miért kell eleve a kettő között ellentmondást feltételezni? A pszichologizmustól való elhatárolódás a fiatal Husserlre jellemző, itt pedig egy időskori gondolatról van szó. A fenomenológiai (transzcendentális) mezőn *belül* miért volna egy ilyen teória illegitim? Hasonló ez a két hegeli Fenomenológiához. Egyrészt a rendszer Bevezetése, másrészt rész a rendszeren belül, s a kettő között nincs semmiféle ellentmondás. – A szöveg így folytatódik: „[...] és a transzcendentális ösztön fogalma is egyértelműen utal arra, hogy nem pszichológiai elmületről van szó. Fölmerül azonban a kérdés, hogy Husserl szerint honnan származnak az ösztönök, mit jelent ebben az esetben a transzcendentális megközelítés. Nam-In Lee – egyébként kitűnő – interpretációja ebben a kérdésben nem élezi ki a husserli elméletben meglévő ellentmondásokat.” A disszertáció itt is az ellentmondások kiélezésének irányában mozog: én nem zárkoznám el eleve attól, hogy kibékíthetők az ellentmondások.

„Mint látni fogjuk”

Túl sok „Mint látni fogjuk” stb. Egy bizonyos mennyiségű anticipáció vagy visszapillantás („mint láttuk” stb.) nem csupán elfogadható, de kifejezetten hasznos is lehet (főltéve, ha valamilyen egyéb megjelölés is követi, s nem az olvasónak kell fáradságosan utánajárnia annak, hol is „láttuk”). Ám a „láttuk” („látni fogjuk”) sok mindent rejthet magában, rendkívül különböző mélységű tematizálási szinteket. Ráadásul amit „láttunk”, az esetenként csak az utalás szintjén jelent meg, amit

pedig „látni fogunk”, nem mindig bizonyul részletes és meggyőző ábrázolásnak. Amire a disszertáció az esetek túlnyomó részében használja e kifejezéseket, az az előtérbe helyezett töréspont-, ellentmondásteória, s szeretnénk valóban „látni” ezeket. A túl sok anticipáció azzal is összefügg, hogy a disszertáció gyakran épp tárgyalt témája fölött lebeg, nem arról beszél, amiről beszél. Átpillant fölötte előre és hátra. További retorikus megerősítése valaminek, aminek még jönnie kell.

67. o.: „Mint látni fogjuk, az életvilág e Janus-arcú jellege a belső ellentmondások további két pontjával is szoros kapcsolatban van.”

135. o.: „A szemlélő és a szemlélt azonossága azonban, mint rövidesen látni fogjuk, a transzcendentális fenomenológia végső felépítése szempontjából rendkívüli nehézségeket fog magában rejtieni.”

147. o., 365. j.: „Vö. 2.2. fejezet, ugyanakkor, mint rövidesen látni fogjuk, a húszas évek közepétől, tehát a nagy Husserl-kritikákkal egy időben, maga Heidegger is közeledni fog a transzcendentális gondolkodás bizonyos vonatkozásaihoz.”

148. o.: „Az emberi ittlét fogalmát ezért Heidegger alapvető törekvései gyűjtőpontjának tekinthetjük, amely így természetesen e törekvések közötti feszültséget is magában hordozza. E kulcsfogalom és a benne rejlő feszültségek elemzése előtt mindenképpen szükségesnek látszik annak bemutatása...”

173. o., 451. j.: „[...] a következő fejezetben látni fogjuk, hogy súlyos nehézségekbe ütközött a véges ittlét analitikájának és a fundamentálonológának az összekapcsolási kísérlete”.

209. o.: „E két alapvető jellegzetességből azonban, mely szerint 1. az ember léte mindig a sajátja, 2. e lét nem dologi jellegű, hanem lehetőségek sokasága, súlyos dilemmák, s mint később látni fogjuk, paradox viszonyok következnek.”

209. o., 557. j.: „A gondolatmenet e pontján szándékosan nem élezem ki e feladat, 'önmagunk választása' paradox nehézségeit, melyekről a későbbiekben még részletesen beszélni fogok.”

219. o.: „E történeti és közösségi természetű megoldás azonban, mint látni fogjuk, súlyos következményekkel terhes.”

60. o., 130. j.: „A teljességre való törekvés, az új tapasztalati mezők bevonása, mint látni fogjuk, új töréspontok felbukkanását is eredményezi.” [Opponens a régieket sem látta.]

85. o., 182. j.: „A megértés, mint látni fogjuk, tipikus fedőfogalom, melynek révén Heidegger már a módszertanának kiindulópontjába beépítette azokat a feszültségeket, melyek aztán az egész filozófiáját meghatározzák.”

90. o., 200. j.: „Mint később látni fogjuk [...] a tudat idői természete paradox nehézségeket teremt az önmegragadás reflexív folyamatában.”

95. sk. o.: „A heideggeri megértésfogalom háromosztatúsága megfeleltethető az emberi ittlét meghatározásaiba kódolt háromféle emberképpnek, melyek már a heideggeri filozófia előfeltevéseit is meghatározzák, és rendkívüli tektonikus feszültségeket keltenek.” Zárójelben elhangzik, hogy „e hármassal emberképpel kapcsolatban lásd még a 3.2.2. fejezetet”, így tehát itt is anticipálásról van szó. (A zárójelben levő „még”-et nem tudom értelmezni.)

96. o.: „az ittlét elszigetelt (?) egzisztencia, amelynek legsajátabb lennitudása éppen abban nyilvánul meg, hogy szemben áll a társadalmilag konstituált világgal”. – Az „elszigetelt” jelző használata a *Dasein* vonatkozásában (szembeállítva a társadalmisággal) itt és másutt számomra leegyszerűsítésnek, a korai vagy hagyományos „egzisztencialista” Heidegger-értelmezések és félreértések reminiscenciájának tűnik (ebből nincs ugyan sok, jószérivel ez az egyetlen, ez azonban újra és újra feltűnik). A szövegbázis, melyre egy ilyen értelmezés támaszkodik, igen szűk; jobbra csak a fő mű szorongás-paragrafusa (40. §.) jön

szóba, s bár itt valóban előfordul az „egzisztenciális 'szolipszizmus'” kifejezés (SZ, 188. o.), Heidegger nyomban világossá teszi, hogy itt a szolipszizmus igen sajátos fajtajáról van szó (ezt már amúgy az idézőjel is jelzi, a szöveg így hangzik: „Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt”), a fő mű megjelenésével hozzátéveleg egyidejűleg tartott előadásain ill. az ekkor megjelent egyéb írásaiban pedig többször is visszatért erre a lehetséges félreértésre, arra nevezetesen, miszerint számára az emberi ittlét nem volna más, mint az elszigetelt egyén, az egoista, szolipszisztikus individuum (ld. pl. GA [= Gesamtausgabe] 26: 172 [Das Dasein ist „nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontisch isolierte Individuum”], 240. skk., különösen 245. o., GA 9: 157. o.). A fő mű kérdéses helyén szereplő „Vereinzelung” („Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«”; SZ 188. o.) magyarázataként figyelembe veendő az 1929/30-as előadás következő helye: „Endlichkeit ist nur in der wahren Verendlichkeit. In dieser aber vollzieht sich letztlich eine *Vereinzelung* des Menschen auf sein Dasein. Vereinzelung – das meint nicht dieses, daß der Mensch sich auf sein schwächtiges und kleines Ich versteift, das sich aufspreizt an diesem oder jenem, was es für die Welt hält. Diese Vereinzelung ist vielmehr jene *Vereinsamung*, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt.” (GA 29/30: 8. o., vö. uo. 301. sk. o.) Kiegészítésképp kínálkozik ehhez még a következő késői megfogalmazás: „Doch einsam kann nur sein, wer nicht allein ist; nicht allein, d.h. nicht abgesondert, vereinzelt, ohne jeden Bezug. Im Einsamen west dagegen gerade der Fehle des Gemeinsamen als der bindendste Zug zu diesem” (*Unterwegs zur Sprache*, 265. o.). Ld. még: „Was für die Gemeinschaft gearbeitet wird, kann nicht ausschließlich *innerhalb* und *durch* die Gemeinschaft entstehen, sondern bedarf der echten Einsamkeit und Sammlung” (GA 16: 309. o.; ld. még GA 39: 143. o., a fiatakori előadásokon pl. GA 63: 7. o.).

105. o., 241. j.: „Heidegger néhány évvel később mégis megpróbál olyan végső pozíciót kidolgozni, ahonnan a lét mint olyan, s ezáltal a

létmódok sokfélesége hozzáférhetővé válik, e kísérlet azonban [...] kudarcot vall.”

135. o.: „A szemlélő és a szemlélt azonossága azonban, mint rövidesen látni fogjuk, a transzcendentális fenomenológia végső felépítése szempontjából rendkívüli nehézségeket fog magában rejtteni.”

153. o., 386. j.: „A megértés-problematika kapcsán is világossá vált, hogy e mozzanatok ugyan bizonyos szempontból kiegészítik egymást, ugyanakkor egymáshoz való viszonyuk nagyon komoly feszültségeket is hordoz magában.” Ha visszalapozunk a vonatkozó fejezethez, azt látjuk, hogy nemigen hangzik el több, mint annak sommás, kategorikus deklarációja, miszerint: „Heidegger megértésfogalma három alapvető jelentésrétegből tevődik össze, melyek szorosan összefüggenek ugyan, de korántsem illeszkednek harmonikusan egymáshoz [...], konfliktusban állnak egymással. E konfliktusok ugyanakkor nem jelennek meg önállóan tematizálva Heidegger filozófiájában, hanem csak lappangva, rejtett módon vannak jelen.” (92. o.) Nem annyira *világossá vált* tehát, mint inkább *előrebocsátásként elhangzott*. – Ugyanitt a szöveg arról beszél, miszerint „A 3.1.1.2. fejezetben Heidegger megértésfogalma kapcsán már fölmerült, hogy a filozófus emberfölfogásának *három alapvető jelentésrétegét különböztethetjük meg*” (a „fölmerült” kevésbé szerencsés fogalmazás, helyesebben: „elhangzott”), ám az ezek „egységesítés[é]re törekvő értelmezés *véleményem szerint* formális marad, s nem oldja föl azokat az alapvető feszültségeket, melyek a három megközelítésmód különböző előfeltevéseiből adódnak”. (Kiem. FMI) – A szövegben bizonyos gyakorisággal megjelenő – s első pillantásra szerénységet sugalló – „*véleményem szerint*”, „*értelmezésem szerint*” fordulatok jelen esetben az elemzést mintegy helyettesítik. Úgy bukkannak fel a szövegben, mint olyan állásfoglalás, mely – ha egyáltalán megkezdte – a kérdéses dolog elemzését lezárja. Jelen esetben meg kell elégednünk azzal, hogy az egységesítésre vonatkozó törekvés a szerző szerint formális marad – hogy miért marad az, annak megmutatása elmarad. A „*véleményem szerint*” lezárja a diszkussziót. A véleménynyilvánítás a diszkusszió végére pontot tesz. Ld. még számos helyen, pl. 61.: „a fordulatot [...] a magam részéről nem egyszerűen abban látom”, 61. sk. o. : háromszor egymás

után: „én úgy vélem”, 108.: „Azt gondolom” stb. Mindezek a stilisztikai sajátosságok az élő beszédben teljességgel helyénvalók; úgy tűnik, e részek onnan kerülhettek a szövegbe.

156. o., 403. j.: „Az összkép azonban korántsem ilyen egyértelmű, mint majd [...] részletesen látni fogjuk, az autenticitás – inautenticitás viszonyának kérdésében Heidegger ellentmondásosan nyilatkozik.”

160. o.: „Hipotézisem szerint [...] egy ilyen vállalkozás kivitelezése szükségszerűen töréspontokhoz, föloldhatatlan egyenetlenségekhez, ellentmondásokhoz vezet,... Tervünknek megfelelően a felsorolt három nagy témakörben folytatjuk Husserl és Heidegger filozófiai összecsapásának [itt nagyon is „összevetés” kellene] rekonstrukcióját...”

158. o.: „Úgy gondolom, s ezt a 3.3.2.2. fejezetben részletesen meg is próbálom mutatni, hogy ez az ellentmondás két értelmezési réteg, jelesül az ember társadalmi mivoltához, illetve az elszigetelt szabad egzisztenciához kapcsolódó elképzelések összeegyeztethetetlenségéből származik.” Újabb anticipáció, ám semmiképpen sem világos már itt sem, miért volna összeegyeztethetlenségről itt szó? A fenoménnel való összevetés hiányzik, fenomenológiátlan az ellenvetés! A töréspontok, ellentmondások állandó keresése, háttérbe szorítja ill. homályba burkolja azt, ami a fenomenológiai filozófia szempontjából elsősorban, sőt talán egyedül mérvadó – a fenoménnel való szembesítést. A formális–konstruktív szempont kerül előtérbe. „Az ember társadalmi mivolta” és „elszigetelt szabad egzisztenciája” meglehet nem illeszkedik harmonikusan egymáshoz, ám a kérdés az, adódik-e valami ehhez hasonló a valóságban, a „tapasztalatban”, vagy csupán légből kapott elképzelésről van szó. A fenomenológia végül is annyi, mint a fenomének elfogadása („hinnehen”; ld. minden princípiumok princípiuma: *Ideen*, I. 24. §., *Hua* 3, 51. o.) úgy, ahogy adódnak, ama határok között, melyekben adódnak. (Ld. még lentebb, az autentikus lét választásának alanya és tárgya.) A fenomenológiának a puszta argumentációval, az ellentmondások keresésére irányuló törekvéssel szembeni beállítottságát mutató számos helyből a következőkben csak néhányat idézek.

Exkursus:

Husserl és Heidegger a puszta argumentálás ellen avagy az ellentmondás logikai fogalmát illető prioritás fenomenológiai megkérdőjelezése.

Hua 1, 61.: „Gehört z. B. zu der transzendentalen Subjektivität nicht untrennbar ihre jeweilige Vergangenheit, die bloß durch Erinnerung zugänglich ist? Kann aber für diese eine apodiktische Evidenz beansprucht werden? Zwar wäre es verkehrt, darum die Apodiktizität des *Ich bin* leugnen zu wollen, was doch nur möglich ist, wenn man *äußerlich argumentierend* über sie hinwegredet, also über sie hinwegsieht.“

Logische Untersuchungen (=LU) I, 155: „Die Täuschung verschwindet, sowie man, statt im *allgemeinen* zu *argumentieren*, an die Sachen selbst herantritt.“

Hua 6, 228: „Nun sind wir selbst freilich weit entfernt davon, unsere Einwände preiszugeben, und zwar gerade darum, weil sie sich scharf unterscheiden von allem *Argumentieren* mit historisch überkommenen und nicht nach ihrem Ursprungssinn neu befragten Begriffen...“ uo. 437: „*sachentfremdeten scholastischen Argumentieren*“.

Ideen, Hua 3,1, 127: „Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin. Die logischen Sätze, auf die sich zu berufen sie je Anlaß finden könnte, wären also durchaus logische Axiome, wie der Satz vom Widerspruch, deren allgemeine und absolute Geltung sie aber an ihren eigenen Gegebenheiten exemplarisch einsichtig machen könnte. *Die formale Logik und die ganze Mathesis überhaupt können wir also in die ausdrücklich ausschaltende epoche einbeziehen* und in dieser Hinsicht der Rechtmäßigkeit der Norm gewiß sein, der wir als Phänomenologen folgen wollen: *Nichts in Anspruch zu nehmen als was wir am Bewußtsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmäßig einsichtig machen können.*“

Uo., 334. sk.: „Man erkennt in weiterer Folge, daß *die logischen Prinzipien eine tiefe phänomenologische Aufklärung fordern*, und daß z.B. der

Satz vom Widerspruch uns auf Wesenszusammenhänge möglicher Bewährung und möglicher Entkräftigung (bzw. vernünftiger Durchstreichung) zurückführt." Vö. LU II/2, § 34.

Az összeegyeztethetlenség úgy jelenik itt meg, mint ami előfeltételez egy az összeegyeztethetetlen komponenseket átfogó nagyobb egészt, amely megelőzi őket s az összeegyeztethetlenséget úgyszólván lehetővé vagy értelmessé teszi. Pusztán összeegyeztethetlenség („schlechthin unverträglich”, ld. alább, figyelemre méltó még pl. az „Unverträglichkeit als Einheit”, „Einigung in Form eines Widerstreites” fogalma) eszerint nem létezik – ez tanulságos lehet az egész disszertációban követett módszer szempontjából.

LU II/2, Viertes Kapitel. Verträglichkeit und Unverträglichkeit § 30, 105. sk. o.: *„Zwei Inhalte, welche Teile irgendeines Ganzen sind, sind in ihm vereint, sie sind also auch vereinbar, in der Einheit eines Ganzen verträglich. Das scheint eine leere Selbstverständlichkeit. Aber vereinbar wären diese selben Inhalte auch dann, wenn sie zufällig nicht vereint wären. [...] Bestimmt sich danach der wertvolle Sinn der Rede von Vereinbarkeit überall als das ideale Sein der zugehörigen komplexen Spezies, so ist aber noch ein wichtiger Punkt zu beachten, nämlich daß die Rede von der Vereinbarkeit allzeit Beziehung hat zu irgendeiner (für das logische /Interesse gerade maßgebenden) Art von Ganzen.”* Uo., 32. §, 107. o.: *„Unvereinbar sind nun, [...] Inhalte dann, wenn sie sich in der Einheit eines Ganzen nicht vertragen. Phänomenologisch gesprochen: es soll keine einheitliche Anschauung möglich sein, die ein solches Ganzes in vollständiger Angemessenheit gibt.”* 108. o.: *„Niemals ist ein Inhalt der Art q mit einem Inhalt der Art p schlechthin unverträglich, sondern immer bezieht sich die Rede von ihrer Unverträglichkeit auf eine Inhaltsverbindung bestimmter Art G (a, β , ... p), welche p enthält und welcher sich nun auch q einknüpfen soll.”*

33. §, 109–111. o.: *„Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir daran denken, daß nicht nur die Rede von einer Unvereinbarkeit, sondern auch diejenige von einer Vereinbarkeit notwendig Beziehung hat auf ein gewisses, subjektiv zu reden, die Intention beherrschendes Ganzes G. Auf seinen spezifischen Gehalt hinblickend, nennen wir die Teile verträglich. Wir würden dieselben Inhalte p, q ..., die hier als Teile fungieren, unverträglich nennen, wenn wir in der symbolischen Intention auf ihre Einheit innerhalb eines ebensolchen Ganzen, statt intuitive Einheit, vielmehr intuitiven Widerstreit erleben. Die Korrelation der beiden möglichen Fälle in ihrer Beziehung auf die jeweils bestimmte Art von Ganzen o-*

der Verknüpfungen der verträglichen, bzw. unverträglichen Inhalte ist klar. Diese Beziehung bestimmt auch mit den Sinn dieser Termini. Verträglich nennen wir die $p, q \dots$ nicht schlechthin und mit bloßer Rücksicht darauf, daß sie überhaupt, gleichgültig wie, geeinigt, sondern mit Rücksicht darauf, daß sie in der Weise des G geeinigt sind, und daß diese Einigung der $p, q \dots$ den Widerstreit derselben $p, q \dots$ mit Beziehung auf dasselbe G ausschließt. *Und wieder heißen Inhalte $p, q \dots$ unverträglich nicht schlechthin*, sondern mit Rücksicht darauf, daß sie sich im Rahmen irgendeiner Einheit aus der uns gerade interessierenden Einheitsart G „nicht vertragen“; d. h. weil die Intention auf eine solche Einheit einen Widerstreit anstatt solcher Einheit herbeiführt; wobei der Ausschluß korrelater Einheit durch korrelaten Widerstreit auch wieder seine Rolle spielt. – Das Widerstreitbewußtsein begründet „Uneinigkeit“, da es die G -Einheit der $p, q \dots$, die hier in Frage steht, ausschließt. Bei dieser Richtung des Interesses gilt der Widerstreit selbst nicht als eine Einheit, sondern als Geschiedenheit, nicht als „Verknüpfung“ sondern als „Trennung“. Wechseln wir aber die Beziehungen, so kann auch eine *Unverträglichkeit als Einheit* fungieren, z.B. als Einheit zwischen dem Charakter des Widerstreits und / den Inhalten, die durch ihn „getrennt“ werden. Dieser Charakter ist mit diesen Inhalten verträglich und mit anderen vielleicht unverträglich. Geht die herrschende Intention auf das Widerstreitganze als Ganzes der eben genannten Teile, so besteht, wo wir es finden, wo der Widerstreit also statthat, Verträglichkeit dieser Teile, d. i. der $p, q \dots$ in ihrem Zusammenhange und in dem des sie trennenden Widerstreits. Wo der Widerstreit fehlt und dies Fehlen intuitiv wird, knüpft sich an die nun in verschiedenen Anschauungen verstreuten Elemente ein neues Widerstreitbewußtsein. Dieser Widerstreit ist nicht Widerstreit zwischen den Gliedern des intendierten Widerstreits, dessen Fehlen er ja gerade anzeigt, sondern ein Widerstreit, der sich an die in einer Anschauung widerstreitlos geeinigten Inhalte $p, q \dots$ und an das in einer anderen Anschauung intuitiv werdende Moment *Widerstreit* anknüpft. – *Die Paradoxie der Rede von einer Einigung durch Widerstreit* klärt sich also durch die Beachtung der *Relativität dieser Begriffe* auf. *Man darf jetzt nicht mehr einwenden: Widerstreit schließe Einheit schlechthin aus*; in der Form des Widerstreits sei schließlich alles und jedes zu „einigen“; wo Einheit fehle, da bestehe eben Widerstreit, und ihn wieder als Einheit gelten lassen, das hieße, den absolut starren Gegensatz zwischen Einheit und Widerstreit *verflüssigen* und seinen echten Sinn entwerthen wollen. – Nein, würden wir jetzt sagen dürfen, Widerstreit und Einheit schließen sich nicht „schlechthin“, sondern in einer jeweils bestimm-

ten, nur von Fall zu Fall wechselnden Korrelation aus. In dieser schließen sie sich als starre Gegensätze aus; nur wenn man das *schlechthin* auf eine solche, immer stillschweigend vorausgesetzte Korrelation einschränkt, können wir uns mit der gegnerischen Behauptung zufrieden geben. Ferner: in der Form des Widerstreites läßt sich nicht alles einigen, sondern nur all das, was eben einen Widerstreit fundiert, und nichts von dem, was vereint und vereinbar ist. Denn im Sinne dieser Rede von *Einigung in Form eines Widerstreites* liegt es, daß die Form des Widerstreites irgendwelcher in einer gewissen Verbindung / G_0 gedachten $p, q \dots$ als Einheit gelten soll, die als Einheit wirklich Einigkeit, Verträglichkeit herstellt und somit unserem obigen G entspricht. Besteht aber zwischen den $p, q \dots$ hinsichtlich der Verbindung G_0 Einheit, so lassen sich diese $p, q \dots$ hinsichtlich dieser Verbindung nicht in ein Verhältnis des Widerstreits bringen, da Verbindung überhaupt Einigkeit ist. – Also in der Form des Widerstreits ist in Wahrheit nicht alles zu vereinen, und am wenigsten etwa darum, weil (wie es weiter hieß) wo die Einheit fehle, sich dies ja durch einen Widerspruch bekunde, der also Einheit durch Widerstreit herstellen würde. Wir verstehen die hier begangene Verwechslung, bzw. die Durcheinanderwerfung der fundierenden Relationen. Das Fehlen der Einheit G_0 charakterisiert der sich an die $p, q \dots$ – in dem durch die Idee G_0 bestimmten Zusammenhang – anknüpfende Widerstreit. Dieser Widerstreit schafft aber nicht die Einheit G_0 , sondern eine andere Einheit. Hinsichtlich der ersteren hat er den Charakter der „Trennung“, hinsichtlich der neuen Einheit den der „Verbindung“. Da ist alles in Ordnung. Ein Beispiel zur Erläuterung. In Hinsicht auf einen bekannten phänomenalen Zusammenhang heißen *rot und grün unverträglich, rot und rund verträglich*. Der Charakter des Widerstreits bestimmt im ersten Fall die Unverträglichkeit, er stellt zwischen *rot* und *grün* „Trennung“ her. Dessen unerachtet hilft er in Hinsicht auf eine andere Zusammenhangsart eine Einheit herstellen, nämlich in Hinsicht auf die Zusammenhangsart, „Widerstreit zwischen sinnlichen Merkmalen eines phänomenalen Objekts“. Jetzt ist also Widerstreit zwischen *rot* und *grün* Einheit, und natürlich Einheit bezüglich der Elemente *Widerstreit, Rot, Grün*. Dagegen ist jetzt „Widerstreit von *rot* und *rund*“ Uneinigkeit, und zwar hinsichtlich dieser Elemente *Widerstreit, rot, rund*.“

Heidegger GA 56/57: 125. sk.: „Allgemeines über philosophische Kritik: Es liegt im Wesen phänomenologischer Kritik, daß sie *nie negativ* sein kann, ein / *Aufzeigen von Unstimmigkeiten* und Ungereimtheiten, von Widersprüchen und Fehlschlüssen. Widersinn dagegen ist nicht

logisch-theoretisches Sichausschließen und Zuwiderlaufen, das eine gegen das andere, sondern wider, gegen den Sinn des Vorgegebenen und Gebbaren ist alle theoretisierende Dialektik [...] Phänomenologisches Kriterium ist allein die *verstehende Evidenz* [...] Phänomenologische Kritik ist nicht Wider-legen, Gegen-beweise führen, sondern der zu kritisierende Satz wird darauf hin verstanden, wo er seinem Sinne nach herkommt.. Kritik ist positives Heraushören der echten Motivationen."

Heidegger hermeneutikailag átszínezett fenomenológiai kritériuma teljesen egyértelmű és a husserli fejtegetések sajátos elágazásának tekinthető: mindkettőben közös ugyanakkor a „puszta összeegyeztethetlenség”, „puszta ellentmondásosság” elvének vitatása, értelmének megkérdőjelezése. Heidegger különösképpen világossá teszi: az „Aufzeigen von Unstimmigkeiten” nem elegendő. Hogy mi mivel ütközik össze, annak az *értelmét* kell mindenekelőtt megérteni, világossá tenni. A gazdag husserli fejtegetésekből pedig csak egy dolgot emelnék ki: valami valami mással csak egy nagyobb egységen belül bizonyulhat összeegyeztethetetlennek, s összeegyeztethetlenségüket illetően a két pólus egymással egységet alkot. A Hegellel való párhuzam (tézis és antitézis egy szintézisen belül áll szemben egymással) kézenfekvő.

* * *

162. o., 416. j.: „A filozófia tudományossága körkörös meghatározásának nehézségeiről vö. a 3.1.1.1. fejezetet.” – A vonatkozó fejezet címe „A reflexió szerepe a fenomenológiában”, s szó esik ugyan itt a tudományok és a filozófia viszonyáról, ám körkörösségre való utalást nem látok.

205. o. Az apodiktikus szabadság fogalmát illető kritika jó (bár Sartrenál a szabadságra ítéltetést akár így is fel lehet fogni, ti. mint apodiktikus szabadságot: az ember nem tud nem szabad lenni).

218. o.: „A bizonytalanság nem véletlen tehát, hanem a koncepció belső, strukturális következménye...” FMI: nem lehet, hogy magáé a fenomené, nem a koncepcióé? Ismét fenomenológiátlan ellenvetés. Főként ha, mint a szerző írja, „Az emberi létet tehát [Heidegger szerint] ellentmondásos szerkezet jellemzi.” (209.) Ha egy ellentmondásos

szerkezetet ellentmondásos fogalmakkal írunk le, akkor a tárgynak megfelelően járunk el, s az ellentmondás nem a koncepció jellemzője. Formális, tárgyidegen ellenvetés. Adorno hasonlóképpen fogalmazott a pozitivizmus-vitában: „Ha a társadalomtudományi tételekben [...] fellépnek logikai ellentmondások, [...] akkor az ilyen logikai diszharmoníák elméleti analízise [...] nem tűntetheti el őket a tudományos gondolkodás pusztá csiszolatlanságaként [...]” (*Tény, érték, ideológia*, Gondolat Kiadó, Budapest 1976, 195. o.).

105. sk.: „Heidegger szerint a filozófus nem képes arra, hogy az emberi élet lényegösszefüggéseit mintegy a grabancánál fogva megragadja, s mindenki számára odaállítsa: tessék, eszerint kell élni és gondolkodni!” – Ez vajon nem a filozófia teljesítőkéességének mértéktelen túlfeszítése, egyfajta „Überforderung der Philosophie”? Avagy „wishful thinking”? Mértéktelen és fenomenológiátlan elvárások. Érdekes, hogy az ilyesmikben minduntalan Heidegger részesül, ő is különösképp az autentikus lét elemzésénél. Más filozófussal (pl. a disszertációban Husserllel) szemben kevésbé támadnak ilyen elvárások.

218. o.: „alapvető tünetként jelentkezik az önazonos egzisztálás *tartalmi* meghatározatlansága, sőt, meghatározhatatlansága”. „Az eltökélt előrefutás tehát állhatatosságot, önállóságot visz az ember létébe, ám a *tartalmi* meghatározás továbbra is teljességgel nyitva marad.” Ismét fenomenológiátlan ellenvetés. „Heidegger e paradox helyzetből, amelyben a szabadság formális feltételeinek kiélezett belátása és átélése mellett *kínzóan hiányzik* az önmagát választás döntési aktusának két pólusa: a döntés alanya, s a döntés tárgya, a sors (Schicksal) és a sorsközösség (Geschick) történeti értelmezésével keres *kiutat*.” FMI: Nem kiútkeresésről van szó. Az autentikus lét elemzése a történelem-fejezetben nyer lehorgonyozást vagy kiegészítést. A „kínzó hiány”, pontosabban: a hiány fenomenológiailag adódik. Konstruktíve lehet persze azt mondani: „kínzó”.

218. o., 588. jegyzet: „A választottat *sem könnyű tartalmilag meghatározni, hiszen eleve az önelvesztésből sok irányban lehetne kilábalni*”. Heidegger (meg sokan mások) szerint a filozófiának nem feladata,

hogy a választottat *tartalmilag* meghatározza. A filozófiának nem dolga, hogy receptet adjon az életre. Sőt Heidegger visszatérően úgy nyilatkozott, hogy a filozófiának nem az a feladata, hogy a dolgokat megkönnyítse, inkább fordítva, hogy megnehezítse őket. Kierkegaard sem gondolta, hogy meg lehetne mondani fiatal barátjának, hogy pap legyen vagy katonatiszt, csak a választás fontosságára hívta fel a figyelmet. Egy szülő is, amikor tanácsot ad gyermekének, hogy milyen foglalkozást válasszon, „formális” meghatározásokat ad. Pl.: „olyat válassz, amiben kedved leled” stb., nem azt „légy katonatiszt vagy hajóskapitány”. Mi lenne az ember szabadságával, ha ilyen „tartalmi” válaszokat adnánk? Ld. egyébként *per contra* maga Schwendtner 2003, 103: formale Anzeige: „tapintatos” fogalmak – ez nagyon jó megfigyelés (a másik szabadságára tekintettel vagyok), ám ott ez kiaknázatlan marad, itt viszont a szerző jórészt megelégedezik róla, sőt visszavonja; e megfigyelés teljességgel ellentmond a formalitásvádnak. Másfelől a disszertáció nagyon is előtérbe helyezi a szabadság-problematikát, hogyan egyeztethető ez össze akkor azzal az itt hallgatólagosan érvényesített kíváncsisággal, hogy a filozófia „megmondja” az embereknek, *tartalmilag* mit válasszanak? (Amit ők amúgy szabadon, a legteljesebb autonómiájukban akceptálnak.) Ld. 53. o.: „Az úgynevezett formális rámutatás (formale Anzeige) módszertani elvét éppen azért fejlesztette ki, hogy elkerülje azt a hibát, hogy ott alkalmazzon tartalmi leírást, ahol azt az emberi szabadság és történetiség szétrobbantaná.” Ez a – helytálló – megfigyelés sajnos, amennyire látom, a disszertációban elszigetelt mozzanat marad.

218. o.: „Meghatározatlan a döntés alanya, hiszen a szorongás ezt az alanyt, mint pszeudo-önmagát, mint senkit leplezte le; meghatározatlan azonban a választás tárgya is”, FMI: a Gewissen-fejezetet is be kéne vonni, mert ott a Ruf, Anruf, Aufruf kapcsán talán válasz található erre. Azután: hogy meghatározatlan a döntés *alanya*, azt Heidegger is tudja, ld. SZ 286. o.: „Es bleibt unbestimmt, wer »eigentlich« wählte.” Így ezt nem – szemrehányóan – megállapítani kellene, hanem tovább-elemezni.

219. o. „a probléma éppen az, hogy az ön- és világértelmezések e sokaságát igazi egzisztenciális döntés *nélkül* fogadtuk el, vettük külsőd-

legesen át, ezért korántsem világos, hogy honnan származik a mérték, amely alapján kiválasztjuk a kínákozó sokféleségből a sajátunkat.” – Félreértés: Heidegger nem tartalmi választ kíván adni, a „választás tárgya” nem egy konkrét tartalmi ént vagy arra vonatkozó döntést jelent. A mércére vonatkozó kérdés pedig teljesen fonák. A választás tárgya az autentikus én, s ez éppúgy formális meghatározás, mint az inautentikus, az egzisztálás hogyanjára vonatkozik, a miképpre (arról van szó, hogy úgy viselkedünk, mint mások, nem tartalmi dolgokról, hogy pl. ezt meg azt tegyük, dobostortát együnk vagy ne, erre vagy arra a pártra szavazzunk) A Gewissen-haben-wollen is teljesen formális meghatározás, az önelsajátítás–önelvesztés általában is formai, nem tartalmi meghatározás. Nem ezt vagy azt a tartalmilag meghatározott ént „vesztem el”, vagy „nyerem meg”. De Heidegger maga félreérthetetlen egyértelműséggel válaszol erre a később oly sok oldalról elhangzó ellenvetésre. Válaszát nem kell elfogadni, de jó tudni róla, s argumentumokat fölhozni ellene:

„Aber woraufhin erschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit? Wozu soll es sich entschließen? Die Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben. Es wäre ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmen-des Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten. *Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit.* Zur Entschlossenheit gehört notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß. Aber die *existenzielle*, jeweils erst im Entschluß sich bestimmende *Unbestimmtheit* der Entschlossenheit hat gleichwohl ihre *existenziale Bestimmtheit*.” (SZ 298). „Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern. Die vorliegende Untersuchung schließt aber auch den existenzialen Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz aus. Trotzdem muß gefragt werden, woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft.” (SZ 383.)

97. o., valamint uo. 223. jegyzet: a szövegben elhangzik egy Heidegger-idézet (GA 63: 18., 1923-as kurzus), ehhez kapcsolódik egy jegyzet, mely így szól: „Kisiel a következőképpen fogalmazza meg ezt

a heideggeri gondolatot: 'A fenomenológia ellenben soha sincs lezárva, mindig ideiglenes az életbe mint olyanba való abszolút elmélyedésben. A fenomenológia igazi (echt) belátásait csak az élet valódiságába (Echtheit) való őszinte és fenntartás nélküli elmélyedésén keresztül és végül csak magának a *személyes életnek* az valódiságán (Echtheit) keresztül nyerheti el.' (Kisiel 1986/87: 100. o.)." – Nem világos, mit jelent az „ezt”, nyilván az idézett heideggeri szövegben (GA 63: 18.) megfogalmazott gondolatot. Lehet, hogy Kisiel *ezt* akarta megfogalmazni, mindenesetre tény, hogy – amint ez írásából egyértelműen kiderül – nem az 1923-as kurzus, hanem az 1919-es (=GA 56/57) utolsó mondatának értelmezéseként/kommentárjaként írta le, amit leírt.

91. o.: „A filozófiai megértés és értelmezés heideggeri felfogásának értelmezésekor két alapvető irányban kell elindulnunk. Egyfelől Heidegger *megértésfogalmának különböző rétegeit* kell megvizsgálnunk, melyek, mint látni fogjuk, a szerző *ember-értelmezésének összetettségét* képezik le, másfelől pedig azt a hermeneutikai tradíciót *kell* tekintetbe vennünk, amelyhez Heidegger visszanyúlt, mikor kidolgozta e fogalmat.” Az első mondatot én így fogalmaztam volna: „A filozófiai megértés és értelmezés heideggeri felfogásának értelmezésekor két alapvető irányban indulhatunk el.” Avagy: „A filozófiai megértés és értelmezés heideggeri felfogásának értelmezésekor több irányban is elindulhatunk, a következőkben ezekből kettőt választok.” Az egyfelől attól, a másfelől illetően azt látjuk, hogy néhány oldallal később ismét elhangzik: „Figyelembe kell még vennünk, hogy Heidegger a megértés fogalmát a tradicionális hermeneutika átértelmezésének segítségével alakította ki.” (96.) Hogy ez az átértelmezés miben áll, arra nézve alig kapunk információt. A disszertáció idézi Heidegger átértelmezett hermeneutika-felfogásának néhány helyét, de az átértelelmzés előtti hermeneutika-felfogásról csupán lábjegyzetben hangzik el szűkszavúan, minden kommentár nélkül két szekundér szerzőtől egy-egy egymással nem összefüggő idézet. A hagyományos és a heideggeri-gadameri hermeneutika különbségét – elsősorban a magyarázat-megértés ismeretelméleti dualizmusára vonatkoztatva, de másképp is – sokan tárgyalták, a nyolcvanas évek második felétől kezdve jómagam is

több írásban részletesen vizsgáltam e témakört, ezeket a disszertáció azonban nem vonja be az elemzésbe, nem is utal rájuk.

92. o., 206. lbj. „Az egzisztenciális kifejezést itt nem az egzisztens és egzisztenciális közötti heideggeri különbségtevés értelmében használjuk, hanem egyszerűen az elszigetelt (??) egzisztencia perspektívájából történő megértést értjük rajta.”

96. o. „Nem tekinthető véletlennek, hogy a 'tisztá' kifejezés, amely ugyan pozitív értelemben, a heideggeri fenomenológiai eljárással kapcsolatban a *Lét és időben* rendkívül ritkán szerepel, az *egzisztenciális megértés*, vagyis a normativitásból való kilépés vonatkozásában kerül alkalmazásra.”

A „tisztá” és az „egzisztenciális” ill. a „tisztá” és a „megértés” a fő mű egyes helyein – számuk csekély – fölbukkan ugyan egymás mellett, de ha jó látom, olyan, mint „tisztá (tisztán) egzisztenciális megértés” nem található (nem utolsósorban azért, mert az „egzisztenciális megértésre” sem találtam egyetlen példát sem). A szóba jöhető helyek a következők (s a lehetőségek ezzel úgy ki is lennének merítve):

- SZ 240: Es bleibt für die Analyse des Todes als Sterben nur die Möglichkeit, dieses Phänomen entweder auf einen *rein existenzialen Begriff* zu bringen oder aber auf sein ontologisches Verständnis zu verzichten.
- SZ 263: Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur? Offenbar so, daß wir die Charaktere des vorlaufenden Erschließens bestimmen, die ihm zugehören müssen, damit es zum *reinen Verstehen* der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können.
- SZ 268: Die folgende Analyse stellt das Gewissen in die thematische Vorhabe einer *rein existenzialen* Untersuchung mit fundamental-ontologischer Absicht.
- SZ 301: Aber auch so bleibt noch das existenzial deduzierte eigentliche Sein zum Tode als eigentliches Ganzseinkönnen ein *rein existenzialer Entwurf*, dem die daseinsmäßige Bezeugung fehlt.

92. o., 205. jegyzet: Mint jól ismert, Heidegger a fenomenológiát nem csak ontológiai, hanem hermeneutikai irányban is átalakította „[...] Heidegger olyannyira összedolgozta és ezzel át is formálta e három megközelítésmódot, hogy bárhová is tesszük az értelmezésünk súlypontját, e mozzanatokat mindenképp együtt érdemes tekintenünk. E könyvben a fenomenológia megnevezést a vizsgált téma miatt alkalmazom: *Husserlt és Heideggert a fenomenológia köti össze.*” (Kiem. — FMI.) Ez az állítás ismét csak föltűnően határozott, kategorikus. Az óvatosság helyénvaló volna, hiszen hátha mégsem így van, vagy akad az irodalomban olyan álláspont, mely szerint Husserlt és Heideggert nem csak a fenomenológia köti össze. S vajon nem cáfolja-e végül a szerző maga is önmagát, ti. már csupán a 2.4.3. pont fejezetcíme által is, mely így hangzik: „Hermeneutikai elemek a késői Husserl filozófiájában”? Eszerint nem csak a fenomenológia köti össze őket. Ráadásul a vonatkozó fejezet (74. skk. o.) megelőzi ezt a jegyzetet. Lehetséges, hogy amikor ezt a jegyzetet írta, talán kiesett az emlékezetből a vonatkozó fejezet, vagy a szerkesztést illetően annak még nem volt szilárd helye. Mindenesetre itt mutatkozik meg, hogy visszafogottabb, óvatosabb, kevésbé kategorikus (apodiktikus?) fogalmazásmód nem csupán tárgyi megfontolásokat illetően, de a saját műben tárgyalt témák és értelmezések tekintetében is helyénvalóbb volna. A kategorikus fogalmazásmód mindig kockázatos. Előfordulhat, hogy a cáfoló instancia nem mástól – önmagunktól fog érkezni. Ha a „Husserlt és Heideggert a fenomenológia köti össze” állítást csak minimálisan mérsékeljük, s úgy fogalmazunk: „Husserlt és Heideggert *elsősorban (mindenekelőtt)* a fenomenológia köti össze”, ezzel az óvatos fogalmazásmóddal mintegy előzetesen levédjük magunkat (hiszen ki állíthatná, hogy ismeri a kiterjedt irodalom egészét?), s a jelzett ellentmondás-törés máris eltűnik: nyugodtan beszélhetünk hermeneutikai elemekről a késői Husserl filozófiájában (s persze a disszertáció nagyon jól teszi, hogy ilyenekről beszél).

A kategorikus fogalmazásmódra újabb példa

A 3.3.2. fejezet (190. o.) ezzel indul: „Ha arra vállalkozunk, hogy egy filozófiai vállalkozást *megítéljünk*, annak alapvető dimenzióit felvázoljuk, előfeltevéseit és fő céljait megértjük, akkor mindenképpen *fel kell tennünk a kérdést*: 1. hogyan áll az illető filozófia az *emberi szabadság-*

gal?” – Vajon egy matematikafilozófiai vállalkozás megítéléséhez is szükség van erre a kérdésre? Átfogalmazva: „Ha arra vállalkozunk, hogy egy filozófiai vállalkozás egészét felmérjük, ... akkor azon fő kérdések egyike, melyeket bizonyára fel kell tennünk/joggal feltehetünk, így hangzik: 1. hogyan áll az illető filozófia az *emberi szabadsággal*?” A szöveg így folytatódik: „Az emberi szabadságra vonatkozó kérdés persze további kérdéseket indukál: 2. a *szabadság alanyára* vonatkozó kérdést: ki az, akit szabadsággal bíró lénynek tekintünk, és hogyan viszonyul önmagához? Milyen *önazonosság-elmélet* áll az illető filozófia szabadság-felfogása mögött? 3. Milyen cselekvési irányok rajzolódnak ki a szabadsággal rendelkező egyén számára? Van-e valamilyen *végző történelmi horizont*, amely a vizsgált szabadság-elmélet konstituens elemét képezi?” Itt ismét tanácstalanok leszünk: miért épp ezeket a kérdéseket? Miért épp ezt a kettőt? S hogyan is kell érteni őket? Mit jelentenek közelebbről? (A maliciózus, ám nem feltétlenül implauzibilis válasz úgy hangzik: az ok az, hogy megírt fejezetek állnak a vonatkozó kérdések tekintetében rendelkezésre, s hozzájuk kellett valahogyan megteremteni az átmenetet vagy eléjük valamiféle bevezetést bocsátani.) A felsorolt kérdéseket részben csak úgy nagyjából lehet érteni, részint eléggé homályosak (mind önmagukban, mind a szabadsággal való összefüggésüket illetően), főképp nem világos, miért nem lehetett így fogalmazni: „Az emberi szabadságra vonatkozó kérdés persze számos további kérdést indukál/hat (kérdéssel áll kapcsolatban), ezekből most kiemelek néhányat, melyeket egyelőre ideiglenesen a következőképpen fogalmaznék meg.” Ráadásul mindjárt – egy bekezdéssel később – megtudjuk, hogy Husserlnek nincs igazán szabadság-elmélete, amit a szerző „meglepő ténynek” minősít (190. o., továbbá a 496. jegyzet hozzáfűzi: „mértékadó Husserl-monográfiák tárgymutatójában elő sem fordul a szabadság fogalma”). Ez ahhoz a paradoxonhoz vezet miszerint – hogy most én is pontokban fogalmazzak –: 1. „Ha arra vállalkozunk, hogy egy filozófiai vállalkozást *megítéljünk*, annak alapvető dimenzióit felvázoljuk, előfeltevéseit és fő céljait megértjük, akkor mindenképpen fel kell tennünk a kérdést: ... hogyan áll az illető filozófia az *emberi szabadsággal*?”, de 2. Husserlnek nincs igazán erre vonatkozó elmélete, ergo 3. filozófiai vállalkozását nem tudjuk megítélni. Itt pontot is lehetne tenni akár, de a szerző elég terjedelmesen mégis belevág ebbe a feladatba, abba, ti., hogy vizsgált

szerzőjét/szerzőit olyan kérdések tekintetében faggassa ki, melyekre vonatkozóan nincs igazán elméletük. Azután: a 2. kérdésben túl gyorsan – és dogmatikus lakonikussággal – azonosítja „a szabadság alanyára vonatkozó kérdést” az önazonosságra vonatkozó kérdéssel, pontosabban, helyezi át az előbbit az utóbbiba anélkül, hogy a két kérdés összefüggését látnánk, s hogy tudnánk, vajon az illető filozófusoknak van-e ebben a tekintetben (a második kérdés, az önazonosság-elemélet tekintetében) lényeges mondanivalójuk. A „szabadság alanyára vonatkozó kérdés” a Wer-re vonatkozó kérdés, s ez nem feltétlenül esik egybe az önazonosságra vonatkozó kérdéssel.

190. o.: „Husserl szabadság-fogalmának vizsgálatakor azonnal beleütközünk abba a meglepő ténybe, hogy Husserl e kulcsfogalomnak korántsem szentelt akkora figyelmet, mint amelyet a fogalomnak az európai filozófiában betöltött helye, illetve magában a husserli fenomenológiában játszott kulcsfontosságú szerepe indokolna”, indul az elemzés, melynek végén viszont az olvasható: mind Husserl, mind Heidegger „úgy határozták meg kutatási programjukat, hogy abban a szabadság kulcsszerepet kapott”. Tehát Husserlnél „a szabadság kulcsszerepet kapott”, noha „e kulcsfogalomnak korántsem szentelt akkora figyelmet ...” E kulcsszerepet nem látom indokolva.

146. sk. o.: a fenomenológiai redukció végrehajtása ‘a tökéletes szabadságunk birodalmába tartozik.’ (*Hua* 3: 64. o., [FMI: az eredetiben a mondat alanya nem egészen ez: 62: „Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit.”] [...]) Kérdéses azonban, hogy összeegyeztethető-e a „a többszörösen evidens ‘képes vagyok’”, illetve „a tökéletes szabadság” gondolata és a minden transzcendentális szubjektivitásban benne rejlő „isteni akarat” elképzelése. E problematikát [...] a 3.3.2. fejezetben fogom [...] vizsgálni. —

FMI: Az anticipálástól eltekintve az a kérdés merül fel, vajon nem lehetséges-e, hogy Husserl egyszerűen csak nem bontott ki bővebben egy témát, ez még nem volna összeegyeztethetlenség, csak kidolgozatlanlanság. (Erre utal az 502. jegyzet is: „a felsorolt szövegek mindegyike feltételezi, s nem vizsgálja behatóan az emberi szabadság problematikáját”.) De kövessük még egy kicsit a szöveget, amely egy újabb anti-

cipációval, pontosabban – amit ez immár jelent – egy további nehézség anticipációjával folytatódik. „Mind a létezők egészének teoretikus megragadásának apóriái, mind pedig az emberi önazonosság, szabadság és praxis vonatkozásában felmerülő nehézségek felvetik...” Ahogy a Bevezetés már a szerző következő művéről beszél, úgy a szöveg is jelentős pontokon előre és hátra mozog. Az épp tárgyalt téma kevéssé jut szóhoz, a disszertáció mintegy ennek fölébe emelkedik, s pillant onnan gyakran előre és hátra, épp tárgyalt témáján mintegy túl van.

97. o.: „...a heideggeri felfogás esetében nehezebbnek tűnik a kérdés, hogy miként lehet azokat a mértékeket megtalálni, melyek a megértést és interpretációt irányítanák”. Fenomenológiátlan kérdés. A „megértés irányítása”? A megértésfogalommal szembeni meglehetősen értetlenség. A gadameri beszélgetést sem irányítja senki, a létmegértés faktum, mondja Heidegger, nem lehet mögé menni. (Ld. SZ 5. o.)

A normativitáshiány-vád, mérce, kritérium stb:

154. o. „Heidegger a norma fogalmát alig használja, mégis elemzéseiben a normativitás több különböző értelemben is előfordul. Egyfelől megjelenik célracionális pragmatizmus, amely az eszközhasználat heideggeri leírását határozza meg, másfelől pedig ... az akárki által képviselt *társadalmi kontroll normativitása* játszik szerepet. Heidegger ugyan ebben az esetben is csak ritkán használja a norma fogalmát ...”

157. o.: „... az emberi létezés alapszintjén végbemenő nyitott és szabad viszonyulás önmagunkhoz és a létezők létehez olyan eredeti dimenziót jelent, ahonnan nemcsak a fennálló normativitásból való kilépés válik lehetségessé, hanem *új normativitás* kialakításának kiindulópontját is jelentheti. Heidegger ezt az összefüggést – persze anélkül, hogy a normativitás kifejezést használná– a legegyértelműbben a 29/30-as téli szemeszter során tartott utolsó néhány előadásában írta le.” *Per contra* 208: „E strukturális összefüggésnek a leírása tehát – legalábbis első

közelítésben – nem normatív jellegű értékelés, hanem az emberi egzisztencia fenomenológiai értelmezése.”

103: „A reduktív utak analízise megteremtette a háttérret ahhoz, hogy válaszoljunk a korábban megfogalmazott kérdéseinkre. E kérdések a hermeneutikai szituáció átvilágításának problémája kapcsán merültek fel, s elsősorban arra vonatkoztak, hogy vajon az átvilágítás megvalósítása nem hoz-e magával énhasadást, s ezzel valamiféle *külső* pozíció becsempészését a vizsgálatba? E kérdéseket még kiegészíthetjük azzal, hogy vajon honnan veszik ezek a reduktív eljárások a *mértéket*, melyek alapján a redukció megtörténik?” Uo. arról esik szó: „A kérdés óhatatlanul felmerül: honnan tekint az értelmező magára a szituációra?” Ezt a kérdést megszívlelendőnek tartom a disszertációban vizsgált kérdések többségére nézve. Ld. korrelációs a priori:

29. o.: „A tapasztalati tárgy ugyanis e vezérelv szerint mindig valamely tapasztalati aktus tárgya, a *megtapasztalt* szükségszerű *korrelációs viszonyban* van a tapasztalati *ráirányulással*. E szükségszerű korrelációs viszony a korabeli fenomenológiai kutatás legfőbb orientációs szempontja.”

29. o.: „a fenomenológus ne elégedjen meg a számára adódó tárgy vizsgálatával, hanem a *tárgyat mindig az adódásának hogyanjában tanulmányozza*”.

29. o.: „a fenomenológia számára *első számú követelmény*, hogy e korrelációs viszonyban ábrázolja a mindenkori tárgyát. A fenomenológus soha nem elégedhet meg azzal, hogy a tárgyat magában véve vizsgálja, hanem mindig fel kell tennie a kérdést, hogy vajon milyen hozzáférésmód tette lehetővé, hogy a tárgy így és így adódik számunkra”.

81. o.: „a filozófiának ki *kell* alakítania a számára mértékadónak tekintett *hozzáférésmódot*, mellyel korrelatív viszonyban áll az adott filozófia számára *legitim tárgyak köre*”; mind Husserl, mind Heidegger „a filozófia tárgyát az arra ráirányuló filozófiai aktivitással *együtt vizsgálják*”.

Mindezek fényében tanácsos lett volna a husserli–heideggeri filozófiához való elemző hozzáférést, a hozzáférés szempontjait azon túltúll általános megfontoláson túlmenően motiválni, hogy egy filozófiának

mint filozófiának a szerző filozófialeméleti nézetei szerint úgy általában milyen kérdésekre *kell* válaszolnia.

104: „A jobb pozíció keresésével újra a *mérték* problémájába ütközünk. Honnan vegyük a mértéket, amikor a mindenkori hermeneutikai szituációból való kilépés irányát és módját próbáljuk meghatározni?” (Vö. még. 98., 115., 121., 125., 126.)

A norma előtérbe helyezése, a normativitásra való törekvés inkább a szerző saját alapállásának jellegzetessége, mely vizsgálódásában meg is fogalmazódik: „Ahhoz, hogy egy filozófia *kiválassza és módszertanilag megfelelően előkészítse* vizsgálati tárgyait, szüksége van olyan *mértékekre*, melynek alapján a vizsgált tárgyak előzetes megmunkálása megtörténik. E mértékek persze erősen kötődnek ahhoz a filozófiai, tudományos tradícióhoz, melyekből az illető módszertan származik, illetve a számára paradigmatisz jelentőséggel bíró hétköznapi hozzáférési módokhoz. A filozófiai tárgymegragadást implicit és explicit módon szabályozó mértékek vizsgálatát jelentősen segítheti, ha előzetesen megfontolunk néhány olyan módszertani követelményt, melyek az európai filozófiai tradícióban fontos szerepet játszottak. Három ilyen *normatív* szempont merül föl elsősorban ...” (84. o.) 86. o.: idézi minden princípiumok princípiumát, de ezt is mérceként, mértékként értelmezi. 87. o.: „A látás tapasztalatában rejlő originális, eleven önadódás alkalmasnak tűnik arra, hogy az abszolút tudományosság bizonyosság- és evidenciaigényének a tapasztalati háttérét adja.” FMI: Ez nem egyéb, mint a szubjektív karteziánus bizonyosság-kritérium husserli variánsa, Husserlnek éppoly kevésbé van „mérceje”, mint Heideggernek.

A Heideggerrel szemben a mércehiányra vonatkozó visszatérő szemrehányást egy helyen maga a szerző válaszolja meg: „a szó sikerült megválasztása önmagát igazoló lehet”, írja (126.). Ez annak a bevallása, hogy nem kell mindig kritérium. Ez a megállapítás mintegy felülírja a számos ellenkező előjelű megjegyzést (ld. pl. 98., 104., 121., 125.). Vagy azok írják felül ezt? (Amikor én keresem az észrevételeimre a találó kifejezéseket, fogalmazványaimat javítom, módosítom, milyen mércét vagy kritériumot „alkalmazok”? S amikor egy sikeres megfo-

galmazást vélek találni, honnan tudom, hogy az sikeres? Amikor megérteni vélem a szöveget, milyen mérték „irányítja” a megértésemet?)

104. o.: Schwendtner idéz egy fontos helyet Heideggertől – e helyet különböző írásaimban magam is többször kiemeltem, mint ami Heidegger sajátos fenomenológia-felfogását mindennél jobban képes szemléltetni –: „Egy mindig csak félhomályban látott tárgy csupán valamely túlvilágításon való áthaladás révén lesz éppenséggel a *maga* félhomályszerű adottságában megragadható. (PIA: 252. o., magyarul: 27. o.)”, majd így folytatja: „E mondat az értelmező eljárás három stádiumára tartalmaz utalást.” Ezután következik a három pontba szedett kifejtés, mely egy tetszetős, nagy ívű, Platón barlanghasonlatára is kiterjeszkedő értelmezést nyújt. Ez az értelmezés számomra tárgyidegen, spekulatív konstrukciónak tűnik. A hármas felsorolásra való kategorikus, ex cathedra utalás megint egyszer felmenti a szerzőt az alól, hogy értelmezését előzetesen a szövegeken hitelesítse, marad így az értelmezés tetszetőssége. Ezzel nem volna baj, de kérdés, hogy a vonatkozó szöveghely a maga kontextusában és a fiatal Heidegger gondolkodói pályájának fényében visszaigazolja-e az értelmezést. Erre nemigen látok lehetőséget – értelmezői erőfeszítést sem igen érzékelek ebben az irányban (az értelmezés itt is, mint sok helyen másutt annyi, mint egyszerű „megmondás”, azaz az értelmező *megmondja*, egyik vagy másik heideggeri kifejezés *mit jelent*). Már maga a kontextualizálás – az, ami előrebocsátásként bevezeti a heideggeri idézetet, ti. a mérték problémája – számomra követhetetlen: „A jobb pozíció keresésével újra a *mérték* problémájába ütközünk. Honnan vegyük a mértéket, amikor a mindenkori hermeneutikai szituációból való kilépés irányát és módját próbáljuk meghatározni? Elegendő-e annyit mondanunk, hogy az illető szituációt uraló értelmezettségek eredetét próbáljuk meg felkutatni? Sokatmondó Heidegger következő, a hermeneutikai szituáció átvilágítására vonatkozó megjegyzése...” Sokatmondónak valóban sokatmondó, ám nem ebből a szempontból. Amellett, hogy Heideggerre nézve félrevezetőnek tartom a probléma megfogalmazását, ti. a mérték érvényesítésére irányuló értelmezői erőfeszítést, ez a hely a legcsekélyebb „mértékben” sem látszik számomra igazolni azt, amit igazolni hivatott. Ezt a helyet magam mindig szó szerint értelmeztem, s nem látom, mi indokolja, hogy ettől eltekint-

sünk, a szó szerintitől való eltérésre mi szolgáltat okot, másrészt ha valamely „átvitt” értelmezés lehetőségét (a szó szerinti mellett) nem zárjuk is ki, mi az, amivel ez utóbbit a szövegeken magukon igazolni lehet. Schwendtner értelmezésének 1. pontja a következőképpen indul: „A ‘mindig csak félhomályban látott tárgy’ a kiinduló szituációban való tartózkodásra vonatkozik, amikor a tekintet egyértelműen a tárgyra szegeződik”, s úgy gondolom, ezzel az irányvétellel az értelmezés már kezdetben tévútra kerül, félresiklik. Nem arról van szó a heideggeri szövegben, hogy „a tekintet egyértelműen a tárgyra szegeződik”, hanem arról, hogy a tárgy „mindig csak félhomályban látott”. A hangsúly máshová esik. A heideggeri mondat nem a félhomályról tesz állításokat, hanem a félhomályban látott tárgyról, közelebből arról, hogy egy félhomályban látott tárgyat hogyan, miképpen lehet megfelelőképpen megragadni (fenomenológiailag, azaz úgy, ahogy adódik). Hogy a félhomály mitől lesz félhomály, hogy a tárgy hogyan került félhomályba stb., arra nézve a heideggeri szövegben nem látok semmiféle utalást vagy eligazítást. Heideggert nem ez érdekli, hanem az, hogyan, miképpen lehet egy félhomályban látott tárgyat megragadni úgy, hogy egyfelől a homályból kiemelve – túlvilágítás révén – *láthatóvá váljék*, ám másfelől mégse *hamisítsuk meg* ezen (túlvilágítás révén való) láthatóvá tétel által, azaz második lépésben (miután a tárgyat már láthatóvá tettük) „vegyük vissza a fényerőt”. Így lesz csak a megragadás „tárgyhoz mért” („gegenstandsangemessen”), ez pedig a fenomenológia számára nyilván nem utolsó szempont. A filozófiai tradícióval Heidegger szerint az a baj, hogy a félhomályban levő tárgyakat vagy nem látja, vagy ha pillantása mégis kiterjed rájuk, akkor megismerő beállítódás révén nyomban meghamisítja, túlracionalizálja őket. Pl. a világban-való-lét vagy ismeretlen a tradíció számára, vagy a megismerő viszonyulás hálójában kerül a pillantás körébe, ily módon válik láthatóvá, azaz szubjektum-objektum viszonyként válik „ismertté” (ld. SZ, 13. §.). A megismerés a saját eredetét, a világban-való-létből történő (Luhmann-nal szólva) „kidifferenciálódását” nem képes látni. – Schwendtner három pontban megfogalmazott értelmezésében érdekes módon csak a „túlvilágításról” esik szó, a „túlvilágítás visszavételéről” nem. Ennek oka *lehet* az is, hogy Heideggertől csak egy mondatot idéz, míg magam a vonatkozó bekezdés más mondatait, így az idézett mondatot megelőzőt és az azt követőt is figyelembe veszem

(a „túlvilágítás visszavétele” [Zurücknahme der Überhellung] kifejezés pedig a megelőző mondatban hangzik el). – Ha ezek a megfigyelések helytállóak, adódhat belőlük az a – jelen opponensi véleményen és az annak tárgyát képező értekezésen túlmenő – tanulság, mely szerint kockázatos lehet időnként az egy-egy mondatra koncentráló elemzés–értelmezés, amennyiben az annak közvetlen szöveggörnyezetében álló mondatok a kérdéses kijelentés értelmét jelentősen módosíthatják.

160. o.: „A címben szereplő ‘teljesség’ kifejezés nem a totalitás értelmében szerepel” – helyesen: „A címben szereplő ‘teljesség’ kifejezés nem a totalitás lévinási értelmében szerepel.” A filozófiával kapcsolatban a Bevezetésben megfogalmazott igények (12. o.) a teljesség és az univerzalitás fogalmait szinonimaként használják. Teljességigény és univerzalitásigény azonosítása számomra kérdésesnek tűnik. Vannak ugyan köztük átfedések, de a két kifejezés nem ugyanazt jelöli. Hasonlóképpen nem tennék egyenlőségjelet totalitás és univerzalitás közé (működésben teljesség és totalitás többé-kevésbé használható váltófogalomként).

169. o.: „Heidegger tudományfelfogását, csakúgy, mint Husserlét, leírhatjuk a ‘tudományos attitűd – tudományos eredmény’ korrelatív viszonyának mentén. Ennek a szempontnak az alkalmazásakor azonban figyelembe kell vennünk azt a körülményt, hogy Heidegger – *a Lét és idő* több helyén is, egyébként *Husserl* nevének említése nélkül – úgy állította szembe saját tudományfelfogását a husserlivel, hogy a sajátját elsősorban mint emberi létmódot és attitűdöt mutatta be, addig Husserlét, *nem teljesen jogosan*[?? *Ld. Logische Untersuchungen*] úgy ábrázolta, mint amely a tudományt annak *tételekben rögzített eredménye felől* tekinti : ‘A tudomány általában úgy határozható meg, mint igaz tételek megalapozó összefüggéseinek egésze. Ez a definíció nem teljes, és ráadásul elvételi a tudomány valódi értelmét.’”

FMI: Heidegger nem idézi Husserlt, számára ez csak egy példa, így a „nem teljesen jogosan” megállapítás nem egészen helytálló („nem teljesen jogos”). Akkor lenne nem teljesen jogos a heideggeri kritika, ha Husserl nevével kapcsolná össze, de Husserl neve el sem hangzik. Hogy amivel szemben Heidegger „Husserl nevének említése nélkül”

állást foglalt, az éppen a husserli tudományfelfogás volt, azt egyébiránt valamivel illendő volna alátámasztani, de ez nem történik meg. Jómagam erre korábban kísérletet tettem (ld. *Martin Heidegger*, Göncöl 1992, 110. sk.). De ha jelen opponens *a saját* kutatásai alapján úgy vélte, az idézett helyen nevének említése nélkül Husserlről van szó, akkor sem állította mindenesetre azt, hogy Heidegger itt kimerítően akart volna számot vetni a husserli tudományfelfogással vagy hogy Husserlrel akart volna szembehelyezkedni: Heidegger *egyfajta* tudományfelfogással akart szembehelyezkedni, s az a tény, hogy ez a tudományfelfogás Husserlnél is megtalálható, az adott kontextusban másodlagos, miközben persze nagymértékben valószínűsíthető. (Ld. Göncöl, 110. o., 2. jegyzet.) Schwendtner ismeri egyébként a vonatkozó helyet, és 163. sk. oldalakon – teljesen más összefüggésben – idézi is, itt azonban nem utal rá. Heidegger akkor állíthatta volna szembe saját tudományfelfogását a husserlivel, és ábrázolhatta volna ez utóbbit (jogosan vagy nem jogosan) valamilyen módon, ha Husserlt megnevezi. Az adott kontextusban csak annyi állítható (s jómagam csak annyit állítottam), hogy a Heidegger által distanciával szemlélt tudományfelfogás megtalálható Husserlnél, azt viszont már nem, hogy e jellemzéssel Heidegger ki akarta volna meríteni (vagy bírálni akarta volna) a husserli tudományfelfogást. Ha ezt akarta volna, akkor jogos volna a megjegyzés: „a heideggeri ábrázolás nem teljesen jogos”. Az adott heideggeri kontextus tárgya nem a husserli tudományfelfogás (részben vagy egészben való) explicit vagy implicit értékelése, hanem az a kérdés, mi a tudomány. Az elhangzó ’definíció’ példa arra, ahogy meg lehet határozni, mi a tudomány.

144. o.: Már utaltam e helyre, mint amelyet az ellentmondások megálapításának törekvése vezérel. „Talán a husserli ösztönton e rövid bemutatása is érzékelteti azt az ellentmondásosságot, mely ezt az elméletet meghatározza [...]. Nam-In Lee – egyébként kitűnő – interpretációja ebben a kérdésben nem élezi ki a husserli elméletben meglévő ellentmondásokat.”

217. o.: „Az ellentmondás nyilvánvaló [??], s többféle módon értelmezhető” hangzik a szövegben, majd ehhez csatlakozik az 586. jegyzet: „Fehér M. István az inautenticitás és autenticitás ellentmondásos viszonyát a megismerés, illetve lét szerinti elsőbbség különbségtételének segítségével próbálja értelmezni. Eszerint ‘az autenticitás az inautenticitás *ratio cognoscendi*-je, míg az inautenticitás az autenticitás *ratio essendi*-je.’ (Fehér 1989: 75. o.) A kérdés hasonló értelmezését adja Buckley 1992: 199. o., vö. még Keller 1999: 163. skk. o.”

Az teljességgel igaz, hogy jómagam ezt az értelmezést adtam, ám amit értelmeztem, nem neveztem ellentmondásnak, ellentmondásos viszonynak, hanem egyszerűen csak viszonynak. Azt írtam az idézett helyen: „Autenticitás és inautenticitás viszonyát – hagyományos terminológiával, de talán nem félrevezető módon – jellemezhetjük úgy, hogy az autenticitás az inautenticitás *ratio cognoscendi*-je, míg az inautenticitás az autenticitás *ratio essendi*-je”, ellentmondásról tehát nem esett szó. Az idézett mondathoz még megpróbáltam némi megvilágítató kommentárt fűzni. E viszony egyik klasszikus megfogalmazása Kantnál található. Kant számára a szabadság az erkölcsi törvény *ratio essendi*-je, az erkölcsi törvény pedig a szabadság *ratio cognoscendi*-je, azaz – az utóbbi esetben – szabadságomról tudni csak erkölcsiségem révén tudok, más szóval arról a szabadságról tudok, mely erkölcsiségemhez hozzátartozik, erkölcsiségemhez szükséges. (Ld. A gyakorlati ész kritikája. In Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája, ford. Berényi Gábor, Budapest: Gondolat, 1991, 106. o., jegyzet: „Nem szeretném, ha az olvasó következtetlenségre vélne bukkanni, amikor a szabadságot itt az erkölcsi törvény feltételének nevezem, később viszont az értekezésben

azt állítom, hogy az erkölcsi törvény az a feltétel, amelynek nyomán először tudatosulhat bennünk a szabadság. Ezért csak arra emlékeztek, hogy a szabadság persze az erkölcsi törvény *ratio essendije*, az erkölcsi törvény viszont a szabadság *ratio cognoscendije*"; ld. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, A 5f. Kant: *Werkausgabe*, szerk. W. Weischedel, Bd. 7, 108. o.: „Damit man hier nicht *Inkonsequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.“) E viszonyt, ha jól látom, Kant sem nevezi ellentmondásosnak (s én sem szántam annak): erkölcsi törvény és szabadság nem áll ellentmondásban egymással (sőt, a lehető legszorosabban egymásra utalnak). Sajátságos viszony, kétségtelen, de nem ellentmondásos viszony. Az idézett Buckley számára sincs itt ellentmondás. (Amúgy más helyen Schwendtner sem nevezi ezt a viszonyt ellentmondásosnak; ld. 151. o., ahol Heidegger intencionalitás és transzcendencia között megállapított hasonló jellegű viszonyát idézi, s fűz hozzá olyan magyarázó kommentárt, amely nem állapít meg ellentmondást.)

E részt, inautenticitás és autenticitás viszonyát nem érzékeltem tehát ellentmondásosnak, azokat a helyeket viszont (s számos ilyen van), ahol a heideggeri fő mű vagy gondolati út tekintetében ilyeneket véltem megállapítani, a disszertáció nem tárgyalja, sőt semmiféle módon nem is utal rájuk. Értekezésében Schwendtner különböző írásaimra többször is hivatkozik, ám azok a helyek kiesnek pillantásának köréből, melyeken pontosan disszertációja körébe vágó témákat (a heideggeri fő mű vagy gondolati út különböző feszültségeit, ellentmondásait) igyekeztem tárgyalni. Ezekre – akár persze kritikailag is – kitérni talán nem lett volna érdektelen, hiszen egyfajta, magyar nyelven hozzáférhető szekundér irodalomról van szó. Ha ezeket a helyeket ma újraolvasom, azt látom, hogy általában mindenütt megpróbáltam a feltárt feszültségeket, ellentmondásokat valamiképpen magyarázni, esetleg feloldani vagy tágabb összefüggésbe helyezni, azaz nem elégedtem meg az ellentmondások rögzítésével. – Igaz ugyan,

hogy 246. o., 650. jegyzetben a disszerens azt írja: „A Lét és idő befejezetlenségéről bővebben írok a 3.3.1.2. fejezetben.” De ami ott elhangzik (179. sk.), a problémának csak egy meglehetősen leszűkített szegmentuma. „Az egész fundamentálonológiai tervezet, vagyis a létezők teljességének tudományos igényű megragadásának a terve, azon dől el, hogy sikerül-e a tudományok genetikus megalapozásától ellendülni és a létmegértés radikális kibontásán keresztül a *létre mint olyanra* vonatkozó kérdést megfelelően feltenni és megválaszolni” (a „vagyis” utáni rész nem teljesen stimmel). 182.: „A fenomenológia a maga eszközeivel elért a határaihoz – talán ezt látta be Heidegger és ezért nem zárta le a Lét és időt.” Ennél erősebben is lehet fogalmazni. Vö. FMI: Martin Heidegger, Göncöl 210. o., ahol idéztem azt a helyet, ahol Heidegger kifejezetten deklarálja, hogy nem tud tovább jutni.

„Destrukció és applikáció avagy a filozófia mint »saját korának filozófiája«. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában” c. dolgozatom (*Világosság* 2002/4–7, 19–33. old. Ld. Internet: <http://www.vilagossag.hu/pdf/20030704121036.pdf>) 10. jegyzetében pl. a *Lét és idő* ill. a heideggeri gondolati út egyik középponti ellentmondását, ha tetszik: törését a következőképpen véltem megfogalmazni:

„A *Lét és idő* ebben a tekintetben termékeny ellentmondást mutat, mely a következő két tételben fejezhető ki: 1. a történetiség-fejezet valamilyen értelemben a mű középpontja vagy csúcspontja, 2. a történetiség-fejezet idegen test a mű elsődlegesen és túlnyomórészt ontológiai perspektívájában. A mű a létkérdést veti föl, s kívánja megválaszolni, az ontológiai perspektíva viszont a történetietlenség légkörét terjeszti, benne otthonos (lévén, hogy a történetiség s az időiség is egzisztenciálként, időtlen-történetietlen létmódként kerül elemzésre), ám Heidegger – saját dolgát megnehezítve, s önmagának jó adag nehézséget okozva – már kezdetben rögzíti: magát a létkérdést is „a történetiség jellemzi” (*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, 20. o.), a kérdés kidolgozását is maga a hagyomány rajzolja elő (vö. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfulingen: Neske, 1983, 75 sk. o.). Akkor most a létkérdés kerekedik a történetiség fölé avagy fordítva? Hogyan tárgyalható a létkérdés keretében a történetiség, ha magát a létkérdést is a történetiség határozza meg? Akkor nem inkább a létkérdést kellene a történetiség keretében tárgyalni? S mit jelentsen akkor a lét értelmére vonatkozó, megválaszolendő kérdés – s megválaszolható-e a kérdés, ha őt magát is (ezáltal pedig az ontológiát is mint olyat) a törté-

netiség határozza meg? Hogyan funkcionálhat a történetiség a létjelen-
tések megkülönböztetésének princípiumaként, ha maga is történeti jel-
leggel bír, történetileg meghatározott (vö. Pöggeler, *Heidegger und die
hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München: Alber, 1983, 163 skk.,
228. skk., 286. o.).”

Vagy a heideggeri fő mű magyar kiadásához írott előszavam végén
(*Lét és idő*, 1989, 49. skk.) – melyre a disszertáció más összefüggésben
hivatkozik –, megpróbáltam a mű némely alapvető dilemmáját – lét-
kérdés és létmegértés, fundamentálonológia és egzisztenciális analitika
feszültségteli, ellentmondásos viszonyának tekintetében – meg-
fogalmazni. „De lehetséges-e túljutni – létmegértéssel – a létmegértés-
sen? Túljutni nem dogmatikus, önkényes, hanem fenomenológiailag
igazolható, felmutatható módon? – A jelzett nehézségeket más oldalról
is megközelíthetjük, éspedig fundamentálonológia és egzisztenciális
analitika, illetve lét és létező viszonyára kérdezve. A mű abból a belá-
tásból indul ki, hogy maga a létkérdés is egy létező létmódja, s így ki-
dolgozásához e kitüntetett létező létének megvilágításán át vezet az út
(máskülönben pedig a lét mindig a létező léte, s így a vizsgálódásnak egy
létezőből kell kiindulnia). Nyílik-e azonban út az ittlét lététől a lét ér-
telme felé – kivált, ha az egzisztenciális analitika végigvitele maga is a
létkérdés előzetes kidolgozásától függ? [...] Heidegger a fundamentál-
ontológiát az egzisztenciális analitikába helyezte, s bizonyos szöveghe-
lyek itt teljes azonosságot sugallnak; mások viszont, úgy tűnik, inkább
az analitika előkészítő jellegét emelik ki. A létkérdést feltevő létező lét-
ének megvilágítása vajon egybeesik akkor a létkérdés kidolgozásával
– s mit is jelent itt közelebből a »kidolgozás« –, vagy csak előkészíti
azt? Ha egybeesik, akkor miért a további részek terve? Ha csupán elő-
készíti, akkor pontosan mit is nyerünk ezzel az előkészítéssel? Azután:
az ittléhez lényegileg hozzátartozó létmegértés értelmében az ittlét
már mindig is viszonyul – de pontosan mihez? Létéhez vagy a léthez?
Létében számára *erről* a létről – avagy a létről – van szó? Ha az előbbi
felé hajlunk (amire például a 4. paragrafus egyes szöveghelyei lehető-
séget adnak), akkor a *Lét és idő* egzisztencia-filozófia, egyfajta szubjek-
tívizmus, s az ittlétet önmagába zárjuk. Heidegger már a következő
paragrafus címében korrigálja magát: az egzisztenciális analitika a lét
értelme interpretációjának horizontját hivatott fölnyitni; s általában is a
mű egyik fő tézise, hogy a létmegértésben nem csupán az ittlétnek,
hanem a tőle eltérő létezőnek, a világnak a megértése is
bennefoglatatik. Hogy tehát a léthez viszonyulni s létéhez viszonyulni
az ittlét számára nem két különböző, egymástól elszakítható dolog.

Miért akkor mégis ez az ingadozás? S még inkább: egyáltalán elkerülhető-e? S megint egy másik oldalról: ha a lét a létező léte, akkor az ontológia ontikus fundamentumra szorul. Vajon lehetséges-e – hangzik az utolsó paragrafusban végzett önvizsgálat és visszatekintés során a jellemző kérdés – az ontológiát pusztán ontológiailag megalapozni, ontikus fundamentum nélkül? Vajon nem jár-e ez azzal – kérdi 1927-es előadásán –, hogy minden ontikust az ontológiában feloldunk, az ontológia lehetőségének alapjára való rákérdezés nélkül?” Ld. még FMI: *Martin Heidegger, „A fő mű befejezetlensége” és „A ’fordulat’”* c. fejezeteket (197–210., 266–281.).

100. o.: *„Ám ha ez így van, akkor nem történik-e hasonló énhasadás, mint Husserlnél?”* Erről volt szó korábban? Az énhasadás fogalma, ha jól látom, most fordul elő először a szövegben.

100. o.: *„A redukciót ebben az esetben tehát két átmenet jellemzi, egyfelől a létezőtől a léthez, másfelől pedig valamely értelmezéstől a megértéshez történő mozgás [?].”* FMI: Heideggernek a hermeneutika történetében hozott újítása, amire a disszertáció nem hivatkozik, noha e témát tárgyalja, abban áll, hogy a megértés megelőzi az értelmezést, az utóbbi nem más, mint az előbbi kiépülése. Mozgás tehát a megértéstől van az értelmezés irányában és nem fordítva.

145. o.: *„Lee értelmezését nem vitatom, csakhogy úgy gondolom ...”* – a pusztá szembehelyezkedés aligha elegendő, a véleménynyilvánítás itt annyit tesz: nem vitatom, csak nem fogadom el. Egy konferencia-hozzászólásban elmegy.

149. o.: *„Heidegger ontológiájának két kulcsfogalma, a létmegértés és az ontológiai differencia...”* – Miért épp ez a kettő? S miért ontológiájának s nem inkább pl. filozófiájának?

150. o.: *„Ezért írja az utolsó marburgi előadásainak egyikében – Arisztotelészt egyetértően értelmezve – Heidegger, hogy »a lét korábbi, mint a létező; ez a ’korábbi mint’ egy kitüntetett ’meghatározás’ [...]. A lényegileg ’korábbi’, [...] a későbbi ontológia nyelvén: a priori«.* (GA 26: 184. o.) – Felmerül a kérdés, hogy milyen értelemben beszél Heidegger a lét aprioritásáról. Az teljesen egyértelmű, hogy nincs szó

arról, hogy a lét az emberi ittléttől függetlenül a priori meghatározottságokat tartalmazna...”

Úgy látom, hogy nem merül fel, pontosabban nem ez a kérdés merül fel. Hogy milyen értelemben, azt Heidegger világosan megmondja az idézett helyen.

185. o.: „A megvilágításnak ‘propedeutikus funkciója van a tulajdonképpen végrehajtandó intuitív megvilágítás számára’ (Hua 5: 102. o.)” Itt valami érezhetően nem stimmel. Eredetiben: „Die Wortverdeutlichung (die verbale Sinnesanalyse) hat eine propädeutische Funktion für die eigentlich zu vollziehende intuitive Verdeutlichung.”

194. o.: „a halál nem más, mint a transzcendentális ego kikapcsolása e transzcendentális ego – emberként való – önobjektivációjából” (das Ausscheiden des transszendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch). (Hua 29: 332. o.) Ld. ugyancsak 235. o. – Ausscheiden–Ausschalten: elég jelentős különbség itt; az „ausschalten” (kikapcsolás, felfüggesztés), amint azt Husserl számtalan helyen hangsúlyozza, az érvényesség felfüggesztését jelenti, de a felfüggesztett (kikapcsolt) dolog attól még ott van, még ha kikapcsolva is: a kiválás (elválás) esetében (pl. a lélek elválik a testtől) már nincs többé ott.

205. o.: Ezzel indul a fejezet: „Hasonló kettősséget találunk a szabadságfogalom vonatkozásában Heideggernél, mint Husserlnél; itt is megkülönböztethetjük a szabadságfogalom pragmatikus rétegét (?) és a pragmatikus szabadságot lehetővé tevő, mélyebb transzcendentális szabadságot.” – Már Husserlnél is bajunk volt ezzel a megkülönböztetéssel, Heideggernél meg végképp nem kézenfekvő. Az eszközökkel való bánás képességét nem nevezném szabadságnak, s ha jól látom, Heidegger sem nevezi annak. Némiképp megkönnyebbülünk, amikor egy csatlakozó jegyzetből megtudjuk: „Legjobb tudomásom szerint magát a ‘transzcendentális szabadság’ kifejezést sem Husserl, sem pedig Heidegger nem használja” (547. jegyzet, ld. ugyancsak Husserlre vonatkozóan 508. jegyzet), zavarunk kicsit oszlik, ám másfelől tanácsatlanságunk is nő ezen fogalompárnak a husserli és még inkább a heideggeri szövegeket illető operacionalizálhatósága tekintetében. Némileg később azt olvassuk: „A két szabadságszint összefüggésének és

egyáltalán a heideggeri szabadságfogalom értelmezésének a kulcsa – a husserli szabadságfogalomhoz hasonlóan – az önazonosság problematikájában rejlik. Ezért a szabadság e kétrétegű struktúrájának és a fellépő paradox viszonyoknak a rekonstrukcióját Heidegger önazonosságfogalmának perspektívájából, e fogalom analízise révén tudjuk elvégezni.” Ismét kapunk egy fogalmat, egy problémát, amit nem értünk. Kérdésünk az, vajon van-e ilyen? Van-e Heideggernek önazonosságfogalma? Kétféleképpen lesznek úrrá rajtunk már kiindulópontban, melyeket az előrehaladó elemzés egyre inkább megerősít. Tehát adva van egy kétrétegű szabadságfogalom, amit már kezdetben nem értünk, ennek kulcsa pedig egy olyan problémában rejlik, amit Heidegger úgyszintén nem tárgyalt. A szabadság alanyára (a Wer-re) vonatkozó kérdés és az önazonosságra vonatkozó kérdés nem feltétlenül esik egybe. Később a szerző bevezeti az *önazonosság* – *igazi önazonosság* megkülönböztetést (227. o.), ami azt mutatja, maga sem elégedett a pusztán önazonosság kifejezéssel. Hogy mire gondol, az intuitíve sejtethető, csak nem világos, miért ezt a félreérthető s félrevezető fogalmat használja. Az önelvesztés miért az önazonosság elvesztése? A szerző maga is beismeri: „Heideggernél [...] az igazi önazonosságot kutató fenomenológiai kérdezés a legnagyobb zavarba jut.” (228.) Kérdés, ki okozza ezt a zavart. Az ezután megfogalmazott következtetés: „A *Lét és idő* fő gondolati vonalát képező tapasztalati leírások *nem bizonyultak alkalmasnak arra, hogy bármiféle megbízható támaszt adjanak az igazi közösség létrehozása felé is tájékozódni kívánó filozófus számára*”, azt a kérdést veti fel, hogy e célt (bármit jelentsen is az „igazi közösség létrehozása”) vajon a heideggeri mű maga elé tűzte-e. Az „echte Gemeinschaft” fogalma a fő műben nem szerepel, s az 1934-es előadáson a korhangulatra való reakcióként, elsősorban polemikus élel tűnik fel.

208. o.: „A heideggeri gondolatmenetnek két elemi, egymást kiegészítő kiindulópontja van.” Két bekezdéssel később újfent azt olvashatjuk: „E két alapvető jellegzetességből azonban [...] súlyos dilemmák, s mint később látni fogjuk, paradox viszonyok következnek. E két mozzanat együttes jelenléte ugyanis azt eredményezi...” Újabb két bekezdéssel később viszont az áll: „Az emberi egzisztálás alapvető dilemmáját tehát Heidegger három alapfogalom segítségével fogalmazta meg.” Ezt így nem értjük, hogyan lett a kettőből három, de ha tovább olvassuk a

szöveget, ezt követően valóban kapunk három fogalmat (Jemeinigkeit, Uneigentlichkeit, Eigentlichkeit), de nem világos egyrészt, hogyan lett a kettőből három – továbbá, hogy a három vajon egymással egyenértékű-e, nem inkább pl. 1, 2a, 2b esete forog-e fenn – másrészt – újfent –, hogy miért épp ez a három. „Az emberi egzisztálás alapvető dilemmáját tehát Heidegger három alapfogalom segítségével fogalmazta meg” jellegű kategorikus állítás megint egyszer azt sugallja, hogy Heidegger végzett itt valami műveletet, ő volt a megfogalmazás ágens-e, az értelmező pedig csak a háttérből figyelte. Ezt a mondatot a következőképpen fogalmaznám át. „Az emberi egzisztálás alapvető dilemmáját Heidegger három alapfogalma segítségével írhatjuk le/ világíthatjuk meg”, vagy még inkább: „Azt, amit az emberi egzisztálás alapvető dilemmájának nevezhetnénk/neveznénk, Heidegger három alapfogalma segítségével írhatjuk le/ világíthatjuk meg.” Arról van szó, hogy mi vagyunk azok, akik itt elemzünk, („az emberi egzisztálás alapvető dilemmája” kifejezés tőlünk származik, s ennek leírására mi tartunk alkalmasnak három heideggeri fogalmat), nem Heidegbertől származik a megfogalmazás, mi vagyunk azok, akik itt értelmezünk, s bizonyos célból bizonyos jellemzőket egymás mellé sorolunk, míg Heidegger az emberi egzisztálás jegyeit a fő mű különböző helyein különbözőképpen, különböző, ettől eltérő vezérszavakban (nem mindig konzisztens módon, de sohasem ebben a hármas megfogalmazásban, felsorolásban) összegezte.

222. o., 595. jegyzet: „Úgy is tekinthetnénk a második koncepció felbukkanását a *Lét és idő*ben mint önkorrekciót, az első önazonosság-elmélet pontosítását...” – Az „első önazonosság-elmélet” kifejezés azt sugallja, hogy Heidegger megfogalmazott valami ilyet. De itt ismét csak értelmezői műveletről van szó. Úgy gondolom egyébként, hogy nincs Heideggernek önazonosság-elmélete, sem első, sem második. Azon egyszerű okból kifolyólag, hogy a kérdés (van-e az embernek valamilyen önazonos benső magja, mely megőrződik a változások során, vagy nincs) az embert dolognak tekinti s dologfogalmakkal igyekszik leírni. Az embernek, ha egyáltalán van 'lényege', akkor az az egzisztenciában rejlik, mondja Heidegger (vö. SZ 42: „*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz*”; vö. uo. 117.: „*die »Substanz« des Menschen ist [...] die Existenz*”, továbbá 298.: „*Das Wesen dieses*

Seienden ist seine Existenz", valamint ugyancsak és a szembeállítást illetően még egyértelműbben uo. 212.: „Daß Seiendes von der Seinsart des Daseins nicht aus Realität und Substantialität begriffen werden kann, haben wir durch die These ausgedrückt: *die Substanz des Menschen ist die Existenz*"), s hozzá kapcsolódik majd hasonló értelemben Sartre. Heidegger – és Sartre – tétele az: az embernek nincs „lényege”, nem pedig az: nincs „önazonossága”.

214. o., 574. jegyzet: „Ezt az erősen formális jelleget bírálja Löwith, amikor egy helyen a heideggeri 'egzisztencia-kategóriák energikus üresjárat'-áról beszél (Löwith 1986: 30. o.). Löwith (és Lukács) ellenvetésével kapcsolatban Fehér M. István hívja fel a figyelmet arra, hogy Heidegger tudatosan, Kanthoz kapcsolódva választotta a formális fogalomalkotást.”

Az idézett helyen ezt írtam: „Heidegger [a formalizmus-vádra adott] lehetséges válaszát illetően idézzünk egy a húszas évek közepén megfogalmazott megjegyzést, mely szerint 'talán mégsem véletlen, hogy Kant úgy határozta meg etikájának alapelvét, hogy mi azt formálisnak nevezzük'.” Ez a hivatkozás egy lehetséges válasz a formalizmus-vádra, de nem állítja, hogy Heidegger Kanthoz kapcsolódva (ráadásul „tudatosan”) választotta volna a formális fogalomalkotást, már csak azért sem, mivel ez fölöttébb pontatlan volna. Hiszen „kapcsolódott” épp eléggé Heidegger ebben a tekintetben mesteréhez Husserlhez is. A „formale Anzeige” teóriája (a generalizáció és a formalizáció különbsége), melyet Schwendtner más összefüggésben idéz, éppen hogy husserli eredetű. – A filozófia csak a betöltődés helyét tudja jelezni, arra tudja a figyelmet ráirányítani, hogy dönteni kell, de jó lelkiismerettel nem képes megmondani (és, tegyük hozzá, lábbal tiporná embertársai szabadságát, ha így tenne), hogy nekik milyen konkrét tartalmi döntést kell meghozniuk. A betöltődés üres, a filozófia pl. ezért nem tud Istent elővárázsolni a köpönyegéből, csak pl. a szentséges (üres-formális) helyét tudja megmutatni. GA 60: 67.: „Das Eigentümliche der religionsphänomenologischen Verstehens ist es, das Vorverständnis zu gewinnen für einen ursprünglichen Weg des Zugangs. Dahinein muß die religionsgeschichtliche Methode hineingearbeitet werden, und zwar so, daß man sie selbst kritisch prüft. Die theologische Methode fällt aus der Rahmen unserer Betrachtungen

heraus. Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg für die Theologie. *Die formale Anzeige verzichtet auf das letzte Verständnis, das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben werden kann.*” A fenomenológiai filozófia (avagy éppenséggel a filozófia) határaitól van szó. De ezt a szerző is tudja, ld. Schwendter 2003, 103. o. és jelen mű 53. o.: „Az úgynevezett formális rámutatás (formale Anzeige) módszertani elvét éppen azért fejlesztette ki, hogy elkerülje azt a hibát, hogy ott alkalmazzon tartalmi leírást, ahol azt az emberi szabadság és történetiség szétrobbantáná.” Sajnálatos, hogy e tudás nem vezetett a könyvben megfogalmazott számos egyéb kérdésfeltevés kritikai felülvizsgálatához.

224. o., 602. jegyzet: Karl Löwith visszaemlékezéseiben beszámol egy beszélgetéséről, amelyet 1936-ban, Rómában Heideggerrel folytatott. Löwith Heidegger politikai szerepvállalására terelte a szót, s annak a meggyőződésének adott hangot, hogy Heidegger „állásfoglalása a nemzeti szocializmus mellett filozófiájának lényegéből következik. Heidegger fenntartás nélkül egyetértett velem, s kifejtette, hogy az általa kidolgozott ‘történetiség’ fogalom képezi politikai ‘aktivitásának’ (Einsatz) alapját.” (Löwith 1986: 57. o., vö. még uo. 32.skk. o.)

Löwith néhány szavas utalása 1986-ban látott napvilágot, jómagam 1984-ben megjelent kismonográfiámban meglehetősen részletességgel próbáltam bemutatni, miképp következik a fő mű történelem-fejezetéből Heidegger politikai intermezzója. Löwith megjegyzését egyébiránt többnyire tévesen-tendenciózan interpretálják – így a diszsertáció is.

195. o. 514. jegyzetben idézet Husserltől: „Nos, nyilvánvaló, hogy a közösségek, népek, államok esetében is beszélhetünk az erőteljes és az elsatnyulás, úgy is mondhatnánk, az egészség és a betegség különbségéről.” – Heidegger népfogalmával kapcsolatos fenntartásait kimerítően elemzi a szerző, ám mint látható, e fogalom Husserlnél is megtalálható, s nem világos, hogy őt miért nem éri ezért kritika, hogy a transzcendentális ego monadikus struktúrájától a néphez való átmenet hogyan lehetséges, sőt a Husserl-idézet (ami Heideggernél sohasem fordul elő) enyhe biologizmussal is terhes (lásd még 199. o., 526. jegyzet: „Husserl

már egy 1910-ből származó kutatási kéziratban 'tisztán etikai forrásokból elrendezett népről és államról' beszél").

198. o.: „Az eredetre történő visszakérdezés elsődleges célja azonban nem a múlt újraértelmezése, hanem az emberiség jövőbeni átalakítása. 'Az öneszmélés a döntést (Entscheidung) szolgálja [...]'”(Hua 6: 73. o., magyarul: I. köt. 99. o.)

FMI: A történeti reflexió Husserl számára is a megfelelő örökség felkutatása, amihez kapcsolódni lehet és kell. A görögség mint a teoretikus beállítódás létrejött Husserl számára épp heideggeri értelemben felvállalható örökség, azaz (újra-)értelmezés s egyúttal átalakítás. Hermeneutikai motívum rejlik abban, hogy a megértőt a megértett megváltoztatja.

202. o.: „A fenomenológus archónok szerepe azonban túlmutat a nevelésen: 'A tudósok és a tudományosan képzettek abban a bizonyosságban élnek, hogy az egész emberi élet, így a politikai élet reformjára is hivatottak, és az új szellemi tartás praktikusán igazolja fölényét, a politikai vezetők most már magától értetődően a filozófiailag képzettek lesznek.' ”(Ms K III 9: 64a. o., idézi Schuhmann 1988: 176. o.)

FMI: Heidegger a maga „szomorú politikai szerepvállalásában” (248.) nem csupán konzisztensen ehhez kapcsolódott?

209. o.: „E két alapvető jellegzetességből azonban, mely szerint 1. az ember léte mindig a sajátja, 2. e lét nem dologi jellegű, hanem lehetőségek sokasága, súlyos dilemmák, s mint később látni fogjuk, paradox viszonyok következnek.” A fenomén az érdekes, a dilemma másodlagos – nos igen, valóban (=a valóságban) támadhatnak az embernek ilyen dilemmái, s ha ez így van, Heidegger csak jó fenomenológusként járt el. Mindkét jellegzetesség áll, s lehet, hogy nehézségek következnek belőle (hogy paradox viszonyok is, azt nem tudom). Az élet (emberi élet) már csak ilyen, hogy időnként ti. súlyos dilemmák következnek belőle (míg ha az ember nem él, nincsenek dilemmák).

210. o.: Alcím: „Az önelvesztés módozatai” – az „ön” még nem volt meg, így nem is vesztetett el. Az „ok” fogalmának rossz használata: „A hanyatlás legfőbb interszubjektív oka a mindennapi uralmi viszonyokban keresendő.” Nem „oka”, hanem „megnyilvánulása”.

211. o.: „eszerint az embert, az emberi önazonosságot nem lehet tulajdonságok rögzítésével, a dolgok szokásos azonosításmódjának segítségével meghatározni”. Ebből a helyálló megjegyzésből kiderül, hogy milyen törekeny az önazonosság-kifejezés.

217. o.: „Az ellentmondás nyilvánvaló [??], s többféle módon értelmezhető”, olvasható a szövegben, s ehhez csatlakozik az 586. jegyzet, amelyhez már korábban fűztem megjegyzéseket. A szöveg így folytatódik: „A különböző megfogalmazások közötti ellentmondás arra utal, hogy a kérdés éppen a koncepció *töréspontját* [? itt nem látok ilyet] érinti. E töréspont véleményem szerint részben azért keletkezett, mert Heidegger azt előfeltételezi, hogy az igazi egzisztenciális döntéseink későiek, pótlólagosak, *a már megszilárdult személyiségnek kell(ene) meghoznia őket*. [Mi mások lennének? A platonikus égbolton preegzisztens módon hoznám meg egzisztenciális döntéseimet?] A döntés nélkül kialakult személyiség ekkor lehetetlen helyzetbe kerül, [??], hiszen, mint láttuk, nemcsak a választás tárgya, hanem az alanya is hiányzik.” – Fenomenológiátlan ellenvetés. Nem lehet az, hogy a koncepció töréspontjainak – ha egyáltalán ez a kifejezés jó – valami megfelel a valóságnak, s azok nemcsak a koncepcióban rejlenek?

218. o.: „A bizonytalanság nem véletlen tehát, hanem a koncepció belső, strukturális következménye.” Nem lehet, hogy magáé a fenoméné, nem a koncepcióé? Főként ha, mint a szerző írja, „Az emberi létet tehát [Heidegger szerint] ellentmondásos szerkezet jellemzi” (209.: idáig fentebb már kommentáltam). Folytatva: „alapvető tünetként jelentkezik az önazonos egzisztálás *tartalmi* meghatározatlansága, sőt, meghatározhatatlansága” (most már n-edszer hangzik el az a szemrehányás). Úgy bizony! Ez pontosan így van. Ez épp a szabadság folyománya.

218. o.: „Az eltökélt előrefutás tehát állhatatosságot, önállóságot visz az ember létebe, ám a *tartalmi* meghatározás továbbra is teljességgel nyitva marad.” Ismét fenomenológiátlan ellenvetés. Ld. a fentebb már idézett heideggeri helyeket: „Aber woraufhin erschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit? Wozu soll es sich entschließen? Die

Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben stb.” Ld. még a Kierkegaard-ra való fenti utalásokat: katonatiszt legyek vagy pap?

220. o.: „*A sors mint az emberi ittlét eredeti történése az elvesztett önazonosság által hátrahagyott ürességet tölti be, s olyan szerveződési centrumnak tekinthető, amely az egzisztenciát önazonos egységként tartja össze.*” FMI: Nem ürességet tölt be, hanem az autentikus egzisztencia ebben talál(hat) lehorgonyzást. Ld. még uo.: „*az önelvesztés által keletkezett ürességet betölteni.*” Folytatva: „*az elvesztett önazonosság helyébe lépő sors történeti és közösségi természetű.*” FMI: a sors nem az elvesztett önazonosság helyébe lép, hanem az autentikus lét benne konkretizálódik. (legalábbis Heidegger szerint, az értelmező persze vélheti másképp, de jó volna argumentálnia). Heidegger számára egy sor konzekvens, következő állomásáról van szó, Schwendtner szerint ez az állomás a korábbi láncszem helyébe lép (s így persze ellentmondás is keletkezik). Vajon nem azért beszél-e a disszertáció az üresség betöltődéséről, mert Heidegger formális meghatározása helyébe Heidegger konkrét 1933-as választását lépteti – az előbbibe az utóbbit látja bele? Úgy tűnik, nem Heidegger – a szerző tölti be az űrt. Heidegger az örökség átvételéről beszél, konkrét meghatározás nélkül, továbbra is formálisan. Schwendtner azonban ebbe már mintegy belelátja/beleviszi Heidegger 1933-as lépését, ami nincs benne (mivel ez nem a filozófia feladata). Ezt támasztja alá az, hogy a szóba jöhető történeti örökségek pluralitását önkényesen leszűkíti, „*eleve adott hagyományról*” beszél, arról, hogy „*mintegy magától kiugrik az a hagyomány, amely örökségként az illető sorsát konstituáló tényezővé válik*”, hogy „*egy adott népnek megvan a maga igazi, autentikus hagyománya*” – minderről Heidegger szövegében egyetlen szó sem esik, „autentikus” az egyén lehet, nem pedig valamely „hagyomány”. Vö. SZ 74. §., 383. o. (megismétli SZ 298-at.) Heidegger „*Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten*”-ről beszél, plurálisan, többes számban; ergo számtalan „*überkommene Möglichkeiten*” van, a *Dasein* szabadságát megengedhetetlenül és Heideggernek ellentmondó módon korlátozná, ha lenne valami olyasmi, mint „*autentikus hagyomány*”, aminek átvétele akkor ilyenformán kötelező volna, s ezzel a semmibe is vesznék az ember szabadsága. Harmóniáról, pláne „*előre elrendezett harmóniáról*”, vagy egyenesen „*a nép tagjai között előre adott harmóniáról*” pedig vég-

képp nincs szó; már SZ 383. o. „in der Mitteilung und im Kampf”-ról beszél (ezt a könyv az 592. jegyzetben idézi is, de nem hasznosítja), azután Heidegger 1933-as beszédeiben is ez a – „harcias” – jelleg domborodik ki (ha valamit, inkább ezt szokták szemére vetni, s ez ellen védekezik azután Heidegger 1945-ben a *polemos* általa adott értelmezésével). Harmónia helyett tehát küzdelem! A disszertáció ebben a tekintetben felsorolt, Heideggernek tulajdonított hármas előfeltételezése – „1. létezik kitiüntetett hagyomány egy adott nép számára; 2. a történeti szituáció meghatározza azt a rendeltetésszerű küldetést, melynek beteljesítése az adott nép megbízatása; 3. a nép tagjai között előre adott harmónia van abban a tekintetben, hogy individuális döntéseik révén ... ugyanoda, az adott nép kitiüntetett hagyományához és rendeltetéséhez jutnak el...” – nagyvonalú konstrukciónak tűnik: a heideggeri gondolatmenet rekonstrukciója helyett a szerző ama igyekezetét tükrözheti, hogy Heidegger 1933-as döntését oly módon vetítse vissza a fő mű fogalomszerkezetébe, mely e döntést nem csupán formálisan, de részben tartalmilag is szükség-szerűként – vagy legalábbis belőle következőként – képes felmutatni; azaz a disszertáció e döntésbe már bizonyos tartalmi elemeket is igyekszik belevinni, amikor „kitüntetett hagyományról” és hasonlókról beszél. Azokat az „egymással összeegyeztethetetlen előfeltevéseket”, melyekről a 222. lapon esik szó, a szerző maga állítja elő, nem Heidegger (akinek elemzése ettől függetlenül lehet persze még ellentmondásos). Hogy Heidegger 1933-as döntésének a fő mű fogalomszerkezetéből való sajátos levezetési kísérletéről van szó, azt a disszertáció maga is világossá teszi az 595. jegyzetben, ahol a Heideggernek tulajdonított „önazonosság-elmélet” vélt módosításának, „e változtatás politikai következményeinek súlyosságáról” beszél, melyet „könnyen felmérhet[ünk] Heidegger ’33-as politikai szerepvállalását tekintve véve”. A disszertáció ugyanakkor Heidegger „politikai szerepvállalásának értelmezésére, interpretációjára [...] nem vállalkoz[ik]”. Erre voltaképpen nincs is szükség, hiszen amikor később Heidegger „szomorú politikai szerepvállalásáról” (248.) esik szó, ez a megjegyzés azt sugallja, hogy e kérdésben minden világos és egyértelmű, további vizsgálódásnak nincs helye. A disszertáció ezen elemzései annak a fajta kutatói attitűdnek valamiféle – enyhített – változatát látszanak számomra tükrözni, melyet egy nemrég tanultmányban Emilio Betti kifejezését kölcsönözve „self-rigtheousness”-ként írtam le (ld. „Herme-

neutika és humanizmus”, Hans-Georg Gadamer - egy 20. századi humanista, szerk. Nyíró Miklós, Budapest: L'Harmattan, 2009, 43–117., itt 105. skk., és különösen 156. jegyzet).

Hasonlóképpen 221. o.: „Az önnön végességünk vállalása, az előrefutó eltökéltség önmagában csak akkor eredményezhet sorsközösséget, ha eleve adott ez a hagyomány, s ha eleve adottak a történelmi szituációra adandó válaszok. Ez az előfeltevés nem kevesebbet tartalmaz, mint hogy 1. egy adott népnek megvan a maga igazi, autentikus hagyománya, amely csak arra vár, hogy egy kivételes pillanatban történelmi erővé váljon; illetve, hogy 2. egy történelmi szituáció magában hordozza az igazi, autentikus kibontakozást, megoldást.”

FMI: Hogy mit jelentsen a 2. pont, arra nézve hipotézisem sincs. Mi köze az autentikus egzisztenciának vagy a sorsközösségnek az „autentikus kibontakozáshoz, megoldáshoz”? Mi bontakozik ki? Mi oldódik meg? Ami 1.-et illeti: Heidegger a rektori beszédben és másutt nagy erővel, szinte szélsőségesen hangsúlyozza a jövő nyitottságát, eldöntetlenségét (ld. pl. a rektori beszédet záró Platón-idézetet), ezzel az egyén felelősségét, szabadságát (ld. ehhez még a következő szöveghelyhez fűzött észrevételeket is). Hogyan egyeztethető ez össze azzal az állítással, miszerint „egy adott népnek megvan a maga igazi, autentikus hagyománya, amely csak arra vár [!], hogy egy kivételes pillanatban történelmi erővé váljon”?

224. o.: „Az önelvesztés paradoxonára adott heideggeri válasz tehát rendkívül problematikus: olyan előfeltevéseket tartalmaz, melyek el-lentmondanak a végesség [FMI: vö. ugyancsak 258.] éppen Heidegger által megfogalmazott követelményének. Heidegger megoldása, ahelyett hogy megtartaná az emberi egzisztenciát törekény, sokértelmű, plurális világában, hirtelen dogmatikusan és veszélyesen rövidre zárja az egzisztencia korábban oly tágira nyitott perspektíváit.” (A csatlakozó lábjegyzet Löwith beszámolóját egyoldalúan értelmezi.) Ehhez két megjegyzés kínálkozik: 1. Még a szerző által fölvezetett álláspont elfogadása mellett sem látható be, hogy mi mond itt ellent a végesség követelményének. 2. A rövidre zárást inkább az értelmezés maga állítja elő, mint Heidegger. Igaz, a heideggeri elemzés azáltal, hogy az autentikus egzisztencia szóba jövő lehetőségei „honnan”-jára koncentrál, ezek körét bizonyos mértékben

leszűkíti, úgy is lehetne mondani: konkretizálja. De rövidre zárásról csak akkor lenne szó, ha egyetlen lehetőség maradna (s az értelmezés, úgy tűnik, ebbe az irányba igyekszik hajlítani a szöveget). Úgy látom, Heidegger nagyon is „megtartja az emberi egzisztenciát törékeny, sokértelmű, plurális világában”, annak ellenére, hogy valamiféle történeti örökség átvételének fontosságáról beszél, s noha valamelyest szűkít vagy fókuszál („Trotzdem muß gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können”; SZ 383.), nem zár semmit rövidre. Végso fokon Husserl is átvette a filozófia görög kezdetekre visszanyúló (számára a „teoretikus beállítódás” körül körvonalázódó) örökségét, s igazi filozófus volna-e az (hogy most egyszer én is egy „nagy” kérdést tegyek fel), aki ignorálja a filozófia történeti hagyományát, s valamilyen értelemben ne akarna kapcsolódni hozzá? (Még az analitikus filozófia is a maga problémátörténeti optikájával egy történeti vállalkozáshoz, egy kétezer éves hagyományhoz vél kapcsolódni.). Amikor Heidegger a létkérdést felteszi, s a görög kezdetekhez nyúl vissza, ugyancsak egy történeti örökséget vesz át. Heidegger a létkérdés „örökségét” vette át (aminek a feledésbe merülése miatt már a fő mű első lapjain panaszkodott), s ennek új korszakát remélte megpillantani, napvilágra segíteni.

Hogy a valamiféle állítólagos kollektivitás előtérbe kerülése nem szorítja háttérbe az egyént, annak felelősségét és kitüntetettségét, jól mutatja, hogy még azon a helyen is, ahol Heidegger „igazi közösségről” beszél („echte Gemeinschaft”, GA 38: 56. o.), s melyet a disszertáció kiemelten idéz (225. o.), és fejezetcímként használ, a kontextus végkicsengésben a hangsúlyokat máshová teszi. Érdemes lesz részletesen is idézni e helyet (pontosabban kettőt): „das Wir, auch im Sinne der echten Gemeinschaft, hat nicht schlechthin und unbedingt den Vorrang, und das auch in bezug auf die Gemeinschaft. Es gibt Dinge, die für eine Gemeinschaft wesentlich und entscheidend sind, und gerade diese Dinge erwachsen nicht in der Gemeinschaft, sondern in der beherrschten Kraft und Einsamkeit eines Einzelnen. Man meint, die Gemeinschaft macht es [...]” „Selbst wo eine echte Gemeinschaft das Selbstsein ganz bestimmt, ist diese nicht in jeder Hinsicht das Entscheidende, das für die Gemeinschaft Wesentliche. In vieler Beziehung wird das Entscheidende nie in und aus der Gemeinschaft gewonnen, sondern aus der beherrschten Kraft eines einzelnen in seiner Einsam-

keit, der freilich in sich den Drang haben muß, der ihn zu der Einsamkeit berechtigt" (GA 38: 51., 56. o.). Ez inkább radikálisan individualista álláspontnak tűnik. Az igazi közösség csak attól igazi, ha az őt alkotó egyének azok; sőt, mint a második idézet mutatja, nem is az igazi közösség a tulajdonképpeni lényeges dolog, még a közösség számára sem, hanem az őt alkotó egyének. A hangsúly az egyénekre esik, az igazi közösség eszméje teljességgel másodlagos. Hogy mellesleg ezeknek a szavaknak 1934-ben bizonyos (nonkonform) politikai mondanivalójuk lehetett – ti. az, hogy ne tessék azt hinni: most, hogy a nemzetiszocialista mozgalom hatalomra jutott, a Volksgemeinschaft stb. létrejött, most már aztán minden a helyére került s rendben van, kezünket ölbe tehetjük s a közösség ölén megpihenhetünk, épp ellenkezőleg, az igazi közösség az egyének erején múlik, abból az erőből táplálkozik, melyet az egyének maguktól a maguk egyedülletében, önállóságában, autonómiájában fejtenek ki –, arra talán nem érdektelen utalnunk. Kétségtelen azonban: Heidegger bízhatott benne, hogy ilyenfajta – eltökélt egyénekből álló – közösség létrejöhet, ez azonban (legfeljebb reménység) nem prestabilizált harmónia. A disszertáció állítását: az 1934 nyári szemeszterén tartott előadás „megerősíti interpretációnkat, mely szerint a 74. §-ban kifejtett, az öazonosságra, autentikus közösségre, népre vonatkozó koncepció feszültségben áll a *Lét és időben* korábban kifejtett öazonosság-elmélettel”, nem látom ilyenformán igazolva. Ahogy a 74. §-ban kifejtett koncepció nem áll feszültségben a *Lét és időben* korábban kifejtett „öazonosság-elmélettel”, úgy ez az 1934-es előadás sem. Ezt megerősíti érdekes módon maga a disszertáció is, amikor alig egy lappal később (a 605. jegyzetben) utal rá – s ezzel önmagának alapjaiban ellentmond, ám a megjegyzés alighanem jogos –: „A '34-es előadásban az eltökéltség fogalma még a *Lét és időben* játszott szerepnél is nagyobb hangsúlyt kap.” Az eltökéltség fogalma pedig radikálisan individualizált fogalom. (Vö. pl. SZ 298: „Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins.”)

220. o.: „az elszánt, történelemformáló aktivitás reális lehetőséggé válik számára” [??]. Két megjegyzés:

1. „történelemformáló aktivitás”: Heidegger szempontjából értelmezhetetlen fogalom. A történelem nem valami olyan, ami az egyénektől megkülönböztethető, s az egyének ily módon „formálni” tudnák.
2. „reális lehetőséggé válik” ???

220. sk. o.: „Különös figyelmet érdemel, hogy Heidegger lehetségesnek tartja [?], hogy egy generáció sorsközössége egyáltalán létrejöhet, azaz a vállalt örökség, a történeti szituáció és az abból következő feladatok értelmezése vonatkozásában harmónia jöhet létre az eltökélt, végességüket vállaló egzisztenciák között.”

„harmónia jöhet létre”: mint már utaltam rá, Heidegger harcról, küzdelemről beszél már a SZ-ben is (384: „in der Mitteilung und im Kampf”), a disszertáció idézi ezt a helyet az 592. jegyzetben, de ez nem befolyásolja abban, hogy a következő lapon „*autentikus egzisztenciák előre meghatározott harmóniájáról*” beszéljen. Hogy a modális logika kategóriáiban fogalmazzam meg ellenvetésemet: ami lehetséges, az nem szükségszerű, sőt, még csak nem is valóság. Ami lehetséges, az megvalósulhat, ám a lehetőséget megvalósulása nem avatja visszamenőleg szükségszerűséggé. Ha létrejöhet is valami olyan mint „harmónia” (elfogadva most ezt a korántsem problémamentes terminust), ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy létre is kellett jönnie, hogy létrejöttne szükségszerű, *előre meghatározott* volt. Ez a „harmónia” amúgy Heidegger számára autonóm egyének önmagukat és egymást állandóan megkérdőjelező közös egzisztenciája, egymáshoz intézett állandó kihívás.

223. o.: „az autentikus egzisztencia helyzete [...] nem nélkülözi a *tragikum mozzanatát*”. Lásd ezzel kapcsolatban Jan Patočka: „Heidegger vom anderen Ufer”, *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, hrsg. V. Klostermann, Frankfurt/Main: Klostermann, 1970, 394–411. o., elsősorban 402. o., ahol egyebek mellett arról esik nyomatékkal szó, hogy a korai Lukács felfogásától eltérően a heideggeri ittlétnek egyáltalán nincs tragikus jellege, amely a halálban érné el beteljesedését. Érdemes e megjegyzéseket részletesebben is idéznünk: „Die Analyse des Seins zum Tode bei Heidegger wird nur [von Lukács] flüchtig berührt, es ist aber offenbar, daß Lukács sie noch immer von seiner »Metaphysik der Tragödie« aus versteht. [...] Es entgeht ihm vollstän-

dig, daß das Dasein Heideggers und seine eigentliche Existenz gerade keinen notwendig tragischen Charakter haben, daß sie im faktischen Tode keine unumgängliche Aufgipfelung besitzen, sondern in der Verantwortung und dem verantwortlichen Erschließen der Situation [...]. [...] es sich hier nicht um das Verlassen der Sozialität und der Geschichte handelt, sondern im Gegenteil um eine ursprüngliche Aufgeschlossenheit, Offenheit für sie. So ist Lukács bei seiner Interpretation der Heideggerschen Philosophie zum Opfer seiner eigenen, philosophisch nicht zu Ende gedachten existentialistischen Anfänge geworden. Die Grundabsicht Heideggers, die geschlossene Subjektivität aufzubrechen, wird dadurch aus den Augen verloren.”

228. o.: „A fenomenológiai tapasztalatanalízis kiindulópontja az a szabad gesztus, amelynek segítségével a fenomenológus önálló pozíciót foglal el a hétköznapi beállítódásban érvényesnek tekintett világgal szemben.” Erre a Husserl-elemzés közben elhangzó állításra következőket lehet mondani: Hogy Husserl hozzávetőleg így látta a dolgot, az alighanem igaz. Ám az értelmezés rákérdézhette volna arra: biztos, hogy ez így van? Az „önálló pozíciót” nyilván szabadságunkban áll többször is elfoglalni, ti. miután egyszer már elfoglaltuk. De vajon a pozíció első elfoglalása is szabad aktusnak nevezhető? Finomabb elemzés kimutathatná, hogy ez a feltevés apóriákhoz vezet. Vö. 253. o.: „A filozofálás elindítása [Heideggernél is] is a szabadságunkon alapul, ugyanakkor e szabadság filozófiai elgondolását be kell építenünk a létrejövő metafizikába”.

229. o.: „A sors, sorsközösség, generáció, nép fogalmi láncára fölépített önazonosság-koncepció ugyanis *kollektív* és – ha implicit módon is – *teleologikus* jellegű.” Eddig ez a szemrehányás csak Husserlrel szemben fogalmazódott meg, Heideggerrel kapcsolatban, ha jól látom, most merül fel először. Érdeklődve várjuk a tézis alátámasztását. További kifejtést azonban nem kapunk. A fejezet utolsó mondatáról van szó.

„Echte Gemeinschaft”

17. o.: „Mindkét fenomenológusban – legalábbis bizonyos időszakban – erősen munkált az a remény, hogy filozófiai munkásságuk elősegítheti az emberi együttélés elidegenedettséggel való szembenézést és e konfrontáció révén valamiféle ‘echte Gemeinschaft’ kialakítását.”

190. o.: „Figyelmünket elsősorban arra irányítjuk, hogy az úgynevezett ‘echte Gemeinschaft’ eszméje, amely *mindkettejük gondolkodásában* a húszas és harmincas években fokozatosan került előtérbe, összeegyeztethető-e a szabadság azon elképzeléseivel, melyek a két fenomenológiai kísérlet felépítésében, módszertanában kulcsszerepet játszottak.”

205. o.: „A Husserl által megálmodott igazi közösség (echte Gemeinschaft) harmóniája csak a szabadság *filozófiai* megrendítésével gondolható el.”

225. o.: „A következő lépésben Heidegger aztán már az önmaga, önelvesztés és az ‘igazi közösség’ (echte Gemeinschaft, GA 38: 56. o.) viszonyait taglalva a szempontunkból (is) jelentőségteljes megállapításra jut.”

226. o.: Fejezetcím: 3.3.2.3. A szabadság és az „echte Gemeinschaft”.

228. o.: „Az igazi közösség (echte Gemeinschaft) létrehozásának filozófiai feltételei azonban ellentmondásba kerülnek a fenomenológiai kutatás által feltételezett tökéletes szabadsággal: az egyes akaratokat apodiktikusan kényszerítő belátások lehetőségének a feltételezése nélkül Husserl nem tudja elgondolni, hogy miként lehetne kiálalni az emberiség mai nyomorúságából.”

273. sk. o.: „A *Lét és idő* végén azonban Heidegger a sors, sorsközösség, generáció és nép fogalmainak bevezetésével módosította az önzonosság-elméletét, amennyiben olyan kollektív önzonosság-fogalmat hozott létre, amely gondolatilag megteremtette ugyan az

úgynevezett 'echte Gemeinschaft' lehetőségfeltételét, ám a sorsközösség tagjai között – fenomenológiailag nehezen igazolható – eleve meghatározott harmóniát tételezett föl. *A véges szabadságra épülő fenomenológia ebben az esetben is összeütközésbe került a valódi közösség kialakításának eszkatologikus igényével.*" (Vö. még 258. o.)

Az „echte Gemeinschaft” fogalmának husserli előfordulását nem dokumentálja a disszertáció (ez különösen a fogalomnak a 205. oldalon való használatát teszi problematikussá: mit is álmódott meg Husserl?), a heideggeri előfordulás, mint utaltam rá, véletlenszerű, nem tipikus, elszigetelt, reaktív jellegű (korhangulatra reagáló). Hogy ez a közösség ellentétbe kerül a végeesség-elvvel, ugyancsak dokumentálatlan marad. Az „echte Gemeinschaft” fogalmának (akár Husserltől és Heideggertől elszakadó) közelebbi körvonalazása is hiányzik. Különösen a kétszer is előforduló „úgynevezett” ezek után nehezen értelmezhető. A szerző feltehetően valami lényegeset ért ezen a fogalmon, de bővebben nem bontja ki, mit. 240. o.: A Husserl-idézetben szereplő „igaz közösség” a „wahre Gemeinde”-t takarja.

230. o.: „A metafizika kifejezés alapvetően két értelemben jelenik meg a husserli szövegekben.” Átfogalmazási javaslat: „A metafizika kifejezés legalább két különböző értelemben jelenik meg a husserli szövegekben.”

242. o.: „A dolog tehát részben azon áll vagy bukik, hogy a metafizika szempontjából döntő jelentőséggel bíró faktumoknak milyen módszertani státust biztosítunk a fenomenológián belül. Kérdéses ugyanis, hogy Isten létét, a transzcendentális ego halhatatlanságát, a világ értelmes elrendezettségét és teleológiáját eredeti szemléleti adottságnak tekinthetjük-e.” — FMI: az „ős”-előtaggal kezdődő faktumok arra utalnak, hogy részben legalábbis szemléleti megjelenítési tárgyaivá lettek ezek a dolgok, a belátás a végső határaihoz ér, s ezt belátva beszél pl. öskontingenciáról.

243. o.: „E határpontok természetesen másképp adódnak a számára, mint a belső evidenciák [jó észrevétel], ám ez nem jelenti azt, hogy e

határkérdéseket ki kellene zárni a fenomenológia vizsgálataiból, hiszen éppen a szigorú, egységes módszertan alkalmazása következtében jutott el épp ezekhez a határokhoz. Ennyiben e faktumokat fenomenének tekinthetjük, nem szemléleti értelemben, hanem abban az értelemben, hogy a fenomént adódásának módjával együtt vizsgálja a fenomenológus s ebben az esetben az adódás módja nem más, mint a filozófiai vizsgálat egésze, amely korrelatív viszonyban áll a fent vizsgált faktumokkal.” – Ez épp a fenomenológiai kritérium minden szempontból helyeselhető érvényesítése. Más kérdés, hogy ezt a kritériumot maga a disszertáció önmagával szemben mennyiben juttatja érvényre.

- 258. o.: Az „apodiktikus szabadság” fogalma tényleg ellentmondásos? Sartre-nál a szabadságra ítéltetést nem lehet ebben az értelemben fel fogni? Főleg ha az a helyzet, hogy „Az apodikticitás [...] éppen azt jelenti, hogy lehetetlen elgondolni, hogy másként is legyen az illető dolog, mint ahogy van.” (205. o.) Sartre-nál, ha szabadok vagyunk, ez annyit jelent, hogy szabadságra vagyunk ítélve, lehetetlen, „hogy másként legyen az illető dolog (a szabadság), mint ahogy van” (szabadságra ítéltetésként). Lásd ehhez Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkādm-Sartre, Paris: Gallimard (collection Tel), 1998, 164., 484., 530, 541., 530. skk., 554. o. = *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, ford. Seregi Tamás, Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006, 176., 522., 573. sk., 585., 600. o.; némileg bővebben lásd „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása” c. tanulmányom záró részét *Pro Philosophia*, 46. sz. 2006, 3–34. o., itt 23. sk. Internet: <http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>

258. o.: „Heidegger [...] az autentikus és az inautentikus létmód egymáshoz való viszonyának tekintetében teljesen ellentétesen nyilatkozott [...] és emiatt az sem volt világos, hogy egyáltalán miként lehetséges autentikus közösségi létezés.” Itt úgy tűnik, fölösleges a „közösségi”.

264. o.: „Miközben azonban a két fenomenológia e három dimenzióban kibontakozott, szembe került *saját metafizikai árnyékával*: a filozófiai vizsgálat – mind Husserlnél, mind pedig Heideggernél – egy ponton mintegy metafizikai öntudatra ébredt.” Túl kiélezett fogalmazás. Heideggernél már a habilitációs írásban megjelenik ez az igény – amint azt épp a könyv innen vett mottója mutatja („Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren.”) –, s Husserlnél sem jöhetett váratlanul ez a „felébredés”. Emiatt nem tudok egyetérteni a röviddel rá következő hangsúlyos állítással sem: „*Mindkét fenomenológiai kísérlet előbb-utóbb saját metafizikai árnyékával volt kénytelen szembesülni.*” Hogy „rövidre zárjam”: „a sajátságos optika (látószerv)” nem „árnyék”. Lásd ehhez még alább a 267. skk. és a 274. laphoz fűzött megjegyzéseimet.

265. sk. o.: „Heideggernél az ittlét transzcendenciája alapozza meg az intencionalitás formális szerkezetét, amint azonban ezt a 3.2.2. fejezetben láttuk, [ezt a] struktúrát kiegészítették további elemek: a létmegértés, a világban-való-lét, a gond, az időiség, hogy csak néhány kulcsfogalmat említsek, alakították ki azt a mozgásteret, melyen belül a részletekbe menő tapasztalatanalízis végbemehetett.” Nem vagyok benne biztos, hogy ezt az állítást hogyan kell pontosan érteni, de attól tartok, az olyan fogalmakról, mint létmegértés, világban-való-lét, gond, időiség, nem jól adunk számot, ha azt mondjuk róluk: ők „alakították (ki) azt a mozgásteret, melyen belül a részletekbe menő tapasztalatanalízis végbemehetett”.

267. skk. o.: A „paradigmatikus tapasztalat” fogalmát érdekesnek és újszerűnek tartom, de nehezen tudom követni a két filozófus vonatkozásában állított relevanciáját. Más szóval, amíg e fogalom kifejtése tart, követni tudom és egyet is tudok érteni vele, mihelyt azonban Husserlre és Heideggerre nyer alkalmazást, a kontúrok elmosódnak, s nemigen ismerem ki magam. A megértési gondomat a szerző egy megfogalmazásának korrekciójaként próbálom konkretizálni, egy olyan megfogalmazás révén, melyben újfent fenomenológiátlan „törést” érzek. 271. o.: „A szemléleti módon felderíthető tematikus mező határain, annak végső értelemhordozójaként eszerint *fel kell tételeznünk* nem szemléleti faktumokat, melyek nélkül a szemléleti adottságok ér-

telmetlenek, ám amelyek mégsem férhetők hozzá szemléleti módon.” (Kiem. — FMI) Nem „fel kell tételeznünk”, hanem – „meg kell tapasztalnunk”! Ebbe a lakonikus megfogalmazásba sűrítendő az ellenvetésem. Ha és amennyiben csak „feltételezünk”, úgy és annyiban nem fenomenológiailag járunk el. Emiatt a szerző óvatos-retorikus kérdései is számomra mesterkéltnek, nem a tárgyból folyónak tűnnek, mind 1/a, mind 1/b végén: „ha a fenomenológia centrumba állítja az intencionalitás, az egyetemes korreláció gondolatát, kiküszöbölhetőek-e azok a metafizikai tartalmú előfeltevések, melyek magának az intencionalitásnak a jellegét határozzák meg? [?? Ezek mik?] Vajon nem zárkózik-e el saját előfeltevései elől az a fenomenológia, amely igent mond az intencionalitás, a tapasztaló és a tapasztalati tárgy közötti szükségszerű korreláció gondolatára, ugyanakkor a metafizikát ki szeretné üzni a fenomenológiából?” [Biztos ez? Ti. hogy a fenomenológia ki akarta üzni a metafizikát? Itt visszajutunk a Bevezetést nyitó Husserl-idézethez fűzött kommentáromhoz, továbbá a „tapasztalatanalízis” fogalmával kapcsolatban megfogalmazott kételyeimhez. Mindenesetre a „csak félhomályban látott tárgy” iránt a disszertáció nem látszik túl fogékonynak. A „tapasztalatanalízis” kissé elmosódott fogalma érzékeltetne mutatja magát a tapasztalat határainak tapasztalása iránt – joggal, mert ez már aligha „analízis”! A tapasztalat határainak tapasztalása igen sajátos, „analízis” révén aligha hozzáférhető – de mégis – tapasztalat. Némileg bővebben lásd „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása” c. tanulmányom záró részét *Pro Philosophia*, 46. sz. 2006, 3–34. o., itt 23. sk. Internet: <http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>]. „Felmerül továbbá az a kérdés is, hogy bizonyos tapasztalatok kiválasztásával és középpontba állításával nem kerülnek-e be a fenomenológiába szükségképpen olyan metafizikai előfeltevések, melyeknek a kiküszöbölésére éppen a tapasztalatanalízis lett volna hivatott?” Mire gondol itt? Miért nem mondja meg konkrétan, mire gondol? – Amit Heidegger „escheri” elrendezésű metafizikájáról ír, nem tudom követni (272. o.). A „facsart alakzatba rendeződő képződmények” leírására (fenomenológia!), ha jól látom, nem kerül sor, létüket a szerző csak állítja. Hasonlóképpen, miként a törések megállapítása is többnyire állítás, nem megmutatás formájában történik.

273. o.: „Husserl az emberi szabadságot a fenomenológiai filozófia egyik döntő kiindulópontjául tette meg, amennyiben a fenomenológiai redukció és az eidetikus variáció egyaránt az emberi szabadság működtetésén alapul.” Annak alapján, amit a témakörben ismerek, s amit maga a szerző leírt, ez az állítás nem győz meg: inkább hajlom a szakirodalom szerző által kárhozottatott többségének a véleményére, miszerint ez a probléma Husserl számára marginális.

274. o.: A zárófejezet arról tesz említést, milyen „ paradox ellentmondások [...] lépnek föl, ha egy filozófia az emberi szabadságra támaszkodva, azt elfogadva próbálja a *történelem végső értelmét* [...] meghatározni.” Miután az a mondat ott áll, ahol áll (ennek a könyvnek a végén), az a benyomás keletkezik, mintha elemzett szerzői ilyesmire törekedtek volna. Ezt enyhén szólva is meghökkentőnek tartom. Nehéz ehhez bármilyen kommentárt fűzni, annál is inkább, mivel a szerző sem fűz kommentárt vagy megvilágítást ehhez a megállapításhoz. A szöveg így folytatódik: „A fentiek alapján újra megfogalmazhatjuk a kérdést, hogy lehetséges-e fenomenológiát a filozófia teljességigényének megfelelően úgy véghezvinni, hogy eközben a kifejtés antimetafizikai jellegű maradjon?” Nem világos, miért kell e kérdést megfogalmazni. Hiszen már tudjuk – éspedig többek között magától a szerzőtől, amint azt az 1. jegyzetben megfogalmazta –, hogy a fenomenológia nem utasította el magától minden tekintetben a metafizika igényét. – Lásd még ehhez 230. o.: „Értelmezésem szerint mind Husserl, mind pedig Heidegger [...] bizonyos mértékig összeütkezésbe is kerültek a fenomenológia eredeti antimetafizikai irányultságával.” – „A fenomenológia eredeti antimetafizikai irányultsága” kifejezéssel a disszertáció *saját* fenomenológia-értelmezését adja tudtul, amit elemzett szerzői csak részben igazolnak vissza. Érdekes az említett 1. jegyzetet teljes egészében idézni: „Sem Husserl, sem pedig Heidegger esetében nem beszélhetünk arról, hogy teljesen elfordultak volna a metafizikától [FMI: a Husserl-idézet rá következő mondata épp ezt mondja, ezt nem nekünk kell csupán hozzáfűzni] „Aber wie alle echten philosophischen Probleme kehren alle metaphysischen auf phänomenologischem Boden wieder und finden hier ihre echte aus der Intuition geschöpfte transzendente Gestalt und Methode”, épp ellenkezőleg, mindketten, legalábbis gondolkodói útjuk egy-egy sza-

kaszában, arra törekedtek, hogy – a fenomenológia alapvető törekvéseinek fenntartása mellett – megújítsák a metafizikát. Ezen interpretáció egyik legfontosabb célja az, hogy ezt az alapvető feszültséget – a két gondolkodó összecsapásának analíziséen keresztül – ábrázolja.” Schwendtner azonban a későbbiekben az „antimetafizikai” jellegre szűkíti a fenomenológiát, s ezt kéri azután szerzőitől számon, illetve vél ellentmondást megállapítani akkor, amikor Husserl és Heidegger nem maradt hű ehhez. Megalkotóival szemben itt a „fenomenológia” úgyszólván függetlenedik, hiposztazálódik. Nem megalkotóiból olvassa ki, mi a fenomenológia – jobban mondva, hogyan értették a fenomenológiát –, hanem ennek általuk adott különböző meghatározásaiból egy-egy mozzanatot egyoldalúan kiragad, s majd amikor emellé más mozzanatok is csatlakoznak, s a kép bonyolultabbá válik, akkor kitarva ama egy mozzanat mellett, ellentmondásban véli őket elmarasztalni. Hogyan lehetséges Husserltől és Heideggertől függetlenül valami olyasmiről beszélni, mint „a fenomenológia eredeti [...] irányultsága”? Létezik-e valami olyan mint a fenomenológia (Husserltől, Heideggertől független) platóni eszméje?

274. o.: „Ha feltételezzük, hogy az univerzalitásra törekvő filozófiából a töréspontokat nem lehet kiküszöbölni, akkor érdemes lenne megfordítani a kérdés irányát, és tematikusan föltárni a *töréspontok eredetét*, s végiggondolni, hogy *milyen következményekkel jár az, ha megpróbálunk megszabadulni valamely törésponttól.*”

Ezzel maximálisan egyet lehet érteni, sőt az emberben megfogalmazódik az óhaj, bárha jelen mű ebben az irányban több erőfeszítést fejtett volna ki – abban az irányban ti., hogy „tematikusan föltárja a *töréspontok eredetét*, s végiggondolja, hogy *milyen következményekkel jár az, ha megpróbálunk megszabadulni valamely törésponttól.*” A zárófejezet ezen utolsó, kitekintő megfogalmazásaival teljes mértékben egyetérthetünk, annál is inkább, mivel eddigi észrevételeink során az elvégzett elemzésekben nem utolsó sorban bizonyos gyakorisággal éppen ezt hiányoltuk. Hogy a feladatot a szerző maga is megfogalmazza, ez bizonyos értelemben megerősíti észrevételeinket. Azt is mondhatnám, a zárófejezet utolsó, kitekintő megfogalmazásai minden szempontból megszívlelendő programot körvonalaznak arra nézve, amit akár e

könyv is megtehetett volna – vagy meg kellett volna tennie –, de jó-részt elmulasztott megtenni (276.), hogy ti. a husserli–heideggeri gondolatokban mutatkozó (vélt vagy valóságos) töréseket ne csak megá-lapítsa, hanem eredetüknek is utánajárjon. A szerző a feladat bejelen-tése által ismeri el, hogy amit e műben végzett, az nem – vagy nem el-sősorban – ez volt. A szisztematikus–történeti dualizmus (ami a Beve-zetés 14. oldalán megjelent), itt újból fölbukkan. (276.)

277. o.: „Miért ne lehetne olyan filozófiai vállalkozásokat indítani, me-lyek nemcsak elviselik a töréspontok fellépését, de a filozófiai (ön) vizsgálat fontos elemévé teszik egy-egy filozófiai megközelítmód tö-réspontjait, azok eredetét, összefüggéseit? A töréspontok vizsgálatá-nak előtérbe állítása – különösen, ha megfelelő perspektívából végez-zük – olyan *vezérfonallá* tehető, amely mentén a filozófia talán mélyeb-ben és másként juthatna önismerethez”. A törekvéssel egyet lehet ér-teni, ám, mint már utaltam rá, nem új.

276. o.: „A „RiB” és a „Grundriß” között fennálló kapcsolat szisztema-tikus felderítése a filozófiai művek esetében tehát éppen hogy nem e művek széttöredezettségének a megmutatására, hanem e művek való-di alaprajzának a felvázolására törekedne.”

„Széttöredezettség megmutatása” versus „a művek valódi alaprajzá-nak felvázolása”: nagyon is megszívlelendő alternatíva! Jelen mű vajon melyikre helyezte a hangsúlyt? A megfogalmazott célkitűzés révén maga a szerző is hallgatólagosan érzékeltetni látszik, hogy munkája kissé egyoldalúan az előbbire koncentrált. A Bevezetés 17. jegyzetében (15. o.), melyben a különféle törésfogalmak kerülnek felsorolásra, Heidegger RiB-Grundriß-felfogásának rövid rekonstrukciójához ezt a megjegyzést olvashatjuk: „Heidegger itt műalkotásokról beszél, ám véleményem szerint ezt a gondolatot kiterjeszthetjük *filozófiai* művekre, például a *Lét és időre* is”. Ezek után érdeklődéssel várjuk a vonatkozó elemzé-seket, ezek azonban nem következnek (sem a heideggeri fő mű, sem egyéb Husserl- vagy Heidegger-művek ilyen jellegű – a törésvonalak heideggeri RiB-Grundriß-felfogása szerinti vagy bármilyen más – elem-zését nem találjuk; a törésvonalak, összeegyeztethetetlenlétségek vagy el-lentmondások rendre bizonyos fogalmakban, koncepciókban, nem el-

sődlegesen művekben, művek gondolati szövedékében kerülnek kimutatásra). Visszatér ellenben ugyanez a heideggeri idézet az értekezés legvégén – továbbra is megszívlelendő kíváncsisággal. Ezek után az a kérdés fogalmazódik meg bennünk, hogy miért nem tette ezt? A Bevezetés megfogalmaz egy figyelemre méltó feladatot, a munka elkanyarodik tőle, majd a konklúzió visszatér hozzá és megerősíti.

* * *

Befejezésképpen hadd idézzek egy Heidegger-helyet, mely a „Streit” fogalmának összefüggésében hasznosan egészítheti ki a „Widerstreit”, „Widerstreitbewußtsein”, „Uneinigkeit”, „Einigung in Form eines Widerstreites”, „Unverträglichkeit als Einheit” fentebb idézett husserli megfontolásait (LU II/2, 33. §, 109. skk., lásd különösen itt: „Man darf jetzt nicht mehr einwenden: Widerstreit schließe Einheit schlechthin aus”). E megjegyzés egyszersmind a disszertáció problémakörére és a benne tárgyalt kérdések átgondolására nézve is – a jövő szempontjából – talán tanulságos lehet:

„Alles Widerlegen im Feld des wesentlichen Denkens ist töricht. Der Streit zwischen den Denkern ist der 'liebende Streit' der Sache selbst.” (*Brief über den „Humanismus”*, in: *Wegmarken*, GA, Bd. 9, 313–364, itt 336.).

A BÍRÓI DÖNTÉSHOZATAL »FEKETE DOBOZA« ÉS A JOGURALOM — AZ EURÓPAI EGYSÉGESÜLÉS S A GLOBALIZÁCIÓ TÁVLATÁBAN

VARGA CSABA*

I. Jogszemléletünk alapkérdései

1. Normativizmus és jogi valóság(re)konstrukció

A „*jogászi világnézet*” mint a jogként létezésnek — a jog tárgyasított kifejeződéseivel együttesen szintén — eredendő alkotója¹ attól nyeri el egy ontológiai rekonstrukcióban elfog-

* Tudományos tanácsadó (Magyar Tudományos Akadémia Jogtudományi Intézete), intézetvezető egyetemi tanár (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jogbölcseleti Intézete) varga@jog.mta.hu / varga@jak.ppke.hu // <http://drsabavarga.wordpress.com>

¹ „*juristische Weltanschauung*”, vö. Friedrich Engels & Karl Kautsky 'Juristen-Sozialismus' *Die neue Zeit* 1827/2 in <http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_491.htm>, feldolgozásában Piers Beirne 'Juridical Socialism' *Politics and Society* 7 (1977) 2, 199–201. o. Ez alapozza meg a „Positivismus als juristische Weltanschauung” jellegzetes — pl. Erich Fechner *Rechtsphilosophie Soziologie und Metaphysik des Rechts*, 2. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr 1962) xx + 303 o., id. 187. o. — szöfordulatát.

lalandó jelentőségét, hogy intézményes társadalmi létünk ellenáll az olyan (newtoni eszmeiségű, mert a valóságot dolgok s dolgokat illetően erőbehatásoktól keltett oksági láncolatok összeszővődésére visszavezető) leegyszerűsítéseknek, amelyek értelmében egyfelől adottnak vehetném valaminek a konstrukcióként *'felépültségét'*, amihez utóbb és másfelől pusztán egy fizikalitás gesztusával hozzáilleszthetném ennek *'működésbe hozatalát'*, mint két tényezőnek egyetlen rendszerbe szervezéséből előálló mechanikát. Társadalmi világunkban ehelyett csakis azt gondolhatom fennállónak, amit tényleges mozgásából annak szubszisztenciájaként rekonstruálhatni tudok.²

Következésképpen annak módja, hogy hivatásának kánonjaként elfogadottan a jogász miként közelít a joghoz, milyen gondolati műveleteket végezve munkálkodik a jogra hivatkozva s hogyan dönt az élet eseményeiről a jogból magából állítólag adódó következménylevonás gyanánt, státuszát tekintve nem több vagy más, mint *professzionális deontológia*. Ontologikumát illetően pedig éppen nem egyszerűen hamis ideológia (amiként a marxizmus sokáig kezelte), hanem egy a jogtól igényelt gondolati referenciáltatástól ellenőrzött (a jogot tehát közvetítőként becsatornázó és beépítő) — vajon virtuális-e ez? vagy ellenkezőleg: teljességgel „reális”? ámde mindenképpen aktuális, vagy legalábbis folyvást aktualizált — *valóságkonstruálási eljárás mód*.³ (Olyan ez, mintha ugyanaz ismétlődne a nagy egésznek a normatív világában, mint ami szűken is megvalósul a norma birodalmában. Hiszen ugyanúgy, ahogyan a norma sem deskriptív — következésképpen szükségszerűen az igaz/hamis ellentétpárjának egyikével jellemezhető — 'visszatükrözés', habár nyelvi kifejezése mintha

² Lásd a szerzőtől *A jogi gondolkodás paradigmái* [1996; 1998] jelentősen átdolg. és bőv. 2. kiad. (Budapest: Szent István Társulat 2004) 504 o.

³ Lásd a szerzőtől *A jog helye Lukács György világképében* (Budapest: Magvető 1981) 287 o. [Gyorsuló Idő].

valamiféle létszerű összefüggés-leírást sugallna,⁴ ezt a valóságkonstrukciót sem maga a norma hozza létre — „okozza” vagy segíti egy alternatívátlanul történő előállásban —, habár a norma normatív szemlélete így ábrázolja s hivatalosan ilyenként is igazoltatja.⁵)

2. A jogtételezés önmagában elégtelensége

A *tételezett jog* s a *gyakorlati működésében szemlélt jog* eredetileg jogszociológiai — s a tételezettségnek nem szükségképpen s még kevésbé automatikus megvalósulása felismerésén nyugvó — kettőssége⁶ a közelmúltban már valódi paradoxon kifejezéséhez szolgált alapul, amikor kimutatták: eltérő normarendek, amelyek olyannyira különműek, hogy komparatiztikus nézőpontból (azaz szövegszerűségükben) úgyiszlván összemérhetetlenek, azon társadalmi eredményben, amelyhez nagyjából egyazon civilizációs szinten állva mégis elvezetnek, mindazonáltal egymással összemérhető hatást hozhatnak létre.⁷ Vagyis nemcsak a joghatás nem pre-kódolt, de ennek eredője sem vezethető biztonságosan vissza a joghatásból.

Felmerül hát jogosan a kérdés: netalán valahol mégis „mágikus”, mert fel nem ismert (pl. hatását egyéb — kulturális — csatornákon keresztül kifejtő) hasonlóság (azaz egy végső

⁴ Lásd a szerzótől 'A magatartási szabály és az objektív igazság kérdése' [1964] in Varga Csaba *Útkeresés Kísérletek* – kéziratban (Budapest: Szent István Társulat 2001), 4–18. o. [Jogfilozófiák].

⁵ Lásd a szerzótől *A bírói ténymegállapítási folyamat természete* [1992] 2., jav. és utószóval bőv. kiad. (Budapest: Akadémiai Kiadó 2001 [2003]) 210 o.

⁶ Vö. Roscoe Pound 'Law in Books and Law in Action' *American Law Review* 44 (1910) 1, 12–36. o.

⁷ Konrad Zweigert 'Solutions identiques par des voies différentes (Quelques observations en matières de droit comparé)' *Revue internationale de Droit comparé* XVIII (1966) 1, 5–18. o.

soron összemérhető eredményhez vezető hatásmechanizmus) állana fenn ilyen eltérő nyelvi megformáltságú és kulturális kontextualizáltságú magatartás-szabályozások (befolyásolások) között? Avagy a bennük tételezett norma pusztán csakis látszata (tehát normatív ideológiája) szerint minősülne döntő tényezőnek, miközben valójában a ténylegesen lezajló mozgásfolyamatban mégis más (egyéb vagy további) körülmény játszhatnék túlsúlyos, vagy legalábbis döntő részeiben meghatározó szerepet?⁸

3. A bírói folyamat ontológiai rekonstrukciójának kettős eredménye

A válasz a *bírói gondolkodásmód mint* egyfajta „fekete doboz” funkcionálásában keresendő, amelynél — mint a kutatás számára még ismeretlennek tekintett önvezérlő kibernetikai egységnél — a bemenő s a kimenő információk összevetéséből próbálunk következtetni az adott körben lezajló (mert ténylegesen lezajlott) adatfeldolgozásra, az abban szerepet játszó/játszott tényezőkre, a következtetés során bizonyára figyelembe vett elemekre, azok viszonylagos súlyára és ügydöntő természetük mikéntjére.⁹

⁸ Lásd a szerzőtől ‘Teória s gyakorlatiasság a jogban: A jogtechnika varázsszerepe’ in *Emlékkönyv Losonczy István professzor halálának 25. évfordulójára szerk. Gál István László & Kóhalmi László* (Pécs: [Kódex Nyomda Kft.] 2005), 314–326. o. [Studia Iuridica Auctoritate Universitatis Pécs publicata 138].

⁹ E kibernetikából kiinduló rendszertani fogalomra lásd <[http://en.wikipedia.org/wiki/Black_box_\(systems\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Black_box_(systems))>.

„A kibernetika [...] a fekete doboz tudománya, melyben a miként érdektelen, csakis a mi számít” [Chris Lucas *Cybernetics and Stochastic Systems* in <<http://www.calresco.org/lucas/systems.htm>>]. „A fekete doboz kimeneti információt hoz létre, amennyiben bemeneti információ kerül bele.” [Syggraph2006 *Cybernetic Ceremony in Black Velvet* in <<http://www.sherban-epure.com/sesite2008few/calledpgs/sigg06slideprsnntn.pdf>>, 11. o.] „A fekete doboz olyan megköze-

lítés, amely magyarázatok felépítését teszi lehetővé olyan dolgokról, amik közvetlenül nem megfigyelhetők.” [Ranulph Glanville ‘The Black Box, Design and Second Order Cybernetics’ in <http://209.85.129.132/search?q=cache:CwaqAvc33UUJ:ead.verhaag.net/speaker_info.php%3Fid%3D507+black+box+cybernetics&hl=hu&ct=clnk&cd=87&gl=hu>] „Mivel a kölcsönös összefüggések a variábilis bemenő paraméterek és a függő kimeneti magatartás közt ismeretlenek, egy kibernetikai értelemben vett »fekete doboz«-helyzet áll elő, azaz ennek magas komplexitású zárt rendszerében az egyetlen dolog, amit tehetünk, nem lesz más, mint a bemenő és a kijövő információk közti viszonyok mérése.” [A Time Travel to the Early Theory of Evolution Strategies in <<http://ls11-www.informatik.uni-dortmund.de/people/rudolph/publications/papers/HPS-Rudolph.pdf>>, 1. o.] „Ha belenézhetnénk a fekete doboz belsejébe, a rendszert különféle módokon kapcsolódó alrendszerek bizonyos számának látnánk. E megközelítés egyik célja az, hogy segítsen következtetéseket levonnunk a rendszer belső szerkezetére nézve. [...] „Kiindulópontnak véve ezért ezt az *input* és az *output* közti viszonyt, megkísérélhetjük következtetést levonni a rendszer megkonstruáltságára, vagyis arra nézve, hogy milyen elemekből áll, s ezek miként kapcsolódnak egymáshoz.” [Holk Cruse *Neural Networks as Cybernetic System* 2nd rev. ed. in <<http://209.85.129.132/search?q=cache:K-zEVBcSwycj:www.brains-minds-media.org/archive/289+black+box+cybernetics&hl=hu&ct=clnk&cd=75&gl=hu>>, 1.1. és 1.3. pont] „»Fekete doboz« bármely olyan rendszer, amit kizárólag abból kiindulva vizsgálunk, hogy mit tár fel magáról bizonyos külső tényállásokhoz, az úgynevezett *input*-tokhoz és *output*-tokhoz való viszonyában. A fekete dobozként megnevezett történet szokásos alaphelyzete az, hogy igen puha feltételek közt a doboz »feketesége« (vagyis az a körülmény, hogy nem tudjuk, mi rejlik benne) megszüntethető, és a doboz belső szerkezete leírhatóvá lesz, ami által maga a doboz »fehér dobozzá« lehet, amit már átláthatunk.” [George Kampis *Explicit Epistemology* in <<http://hps.elte.hu/~gk/Publications/JapanEE.html>>, 1. o.]

E gondolat jogtudományi módszertani hasznosítására lásd pl. a szerzőtől ‘Les bases sociales du raisonnement juridique’ *Logique et Analyse* [Leuwen] (1971), Nos. 53–54, 171–176. o. {& in *Le raisonnement juridique* (Actes du Congrès mondial de Philosophie du Droit et de Philosophie sociale) publ. Hubert Hubien (Bruxelles: Établissements Émile Bruylant 1971), 171–176. o.}, majd kifejtetten uő. ‘A jogi okfejtés

Eszerint a jogászi értelem mindenekelőtt a közvetlenül fennálló érdek- s a közvetetten mögötte álló értékkonfliktusnak a társadalmi összegésben döntőként felfogott érdekek és értékek mentén történő feloldására (eldöntésére) törekszik — lehetőleg a jogon belül elfogadott (s egy ontológiai rekonstrukció eszközeivel feltárható) ún. „*beteljesedési rendszer*” ki-elégítésével¹⁰ (amit a gyakorlati jogtudomány — röviden, de az önkény, a merő megszokottság jelenlétét is megengedő, mert pusztán a konvencionalizáltság tényéhez kapcsolt módon — a jogi érvelésnek a jogászi szakmától elfogadott *kánon*-jaként szokott megjelölni¹¹) — egy olyan technikalitás által működtetetten, amely elvileg minden esetben és logikailag azonos eséllyel (tehát normatíván tovább nem korlátozottan

társadalmi meghatározottságáról' *Állam- és Jogtudomány* XIV (1971) 2, 249–285. o. ('On the Socially Determined Nature of Legal Reasoning' *Logique et Analyse* [Leuven] (1973), Nos. 61–62, 21–78. o. & in *Études de logique juridique* V, publ. Ch[aim] Perelman (Bruxelles: Établissements Émile Bruylant 1973), 21–78. o. [Travaux de Centre National de Recherches de Logique]). Vö. még Dan Simon 'A Third View of the Black Box: Cognitive Coherence in Judicial Decision Making' *The University of Chicago Law Review* 71 (2004), 511–584. o.

Erre épül a *judicial mind* rendszeres kutatásának igénye — figyelemreméltó előzményként pl. Wolfgang Fikentscher *Modes of Thought A Study in the Anthropology of Law and Religion* [1995] 2. überarb. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr 2004) lxxi + 683 o. — a *Comparative Legal Cultures* ed. Csaba Varga (Aldershot, Hong Kong, Singapore, Sydney: Dartmouth & New York: The New York University Press 1992) xxiv + 614 o. [The International Library of Essays in Law & Legal Theory, Legal Cultures 1] & *Összehasonlító jogi kultúrák* szerk. Varga Csaba (Budapest: [Osiris] 2000 [újra. 2006]) xl + 397 o. [Jogfilozófiák] vállalkozása óta.

¹⁰ 'Verfüllungssystem' ['system of fulfilment'], vö. a szerzőtől *A jog helye* Lukács György világképében, különösen 226. o.

¹¹ Vö. A. M. Honoré 'Legal Reasoning in Rome and Today' *Cambrian Law Review* (1973), 58–67. o., különösen 3. pont. [Varga Koppány fordításában 'Jogi érvelés a római jogban és napjainkban' in *Összehasonlító jogi kultúrák*, 265–275. o.]

vagy ellenőrzötten, következésképpen logikai úton sem tovább korlátozhatóan vagy ellenőrizhetően) lehetővé teszi a rendelkezésre álló (egymással többnyire szembefutó érvelések lehetőségét egyaránt biztosító) *technikák* készletéből azon eljárások kiválasztását, amelyek segítségével a döntéshozó egyaránt érvelhet az adott normának az esetre illő (s így alkalmazandó) vagy nem illő (s ezért nem alkalmazandó) volta mellett, illetőleg amelyekkel (a jogtisztelet nevében) szigorú, avagy (az életszerűsége vagy egyéb szubsztanciális megfontolásra történő felhívással) szigorúságot oldó ún. méltányos jogalkalmazást egyaránt megalapozhat.¹²

Eszerint a merő norma'alkalmazás' látszata és ideológiája mögött teljes *ember* munkál, saját értékrenddel s döntési akarral, amit hivatalos eljárásában (még ha az adott jogi berendezkedést elszemélytelenítő formák uralják is) szintén követni, érvényre juttatni kíván. Ez pedig — már maga a norma-értés hermeneutikus meghatározásán és az eset tényeinek jogász felépítésén, mint kulturális előfeltételezettségen¹³ keresztül — eleve kiválasztó hatást gyakorol mind a megítélés tárgyát képező ún. tényállás mint jogilag egyedül releváns tényösszesség,¹⁴ mind pedig az erre alkalmazandó norma s a normának az esetre vetített jelentése bírói megállapítására. Az *igazolás* utólagos logikája úgy vezetheti mindezt csupán le, hogy adott volt egy normatömeg, amelyből az állítólag objek-

¹² Első megfogalmazásban lásd Szájer József és Varga Csaba 'A jogi technika' *Magyar Jog* 39 (1992) 2, 65–71. o.

¹³ Ez a hermeneutikából ismert ún. *Vorverständnis*.

¹⁴ Ez a német dogmatikában a XIX. század során kidolgozott *Tatbestand* fogalma, mely egyéb kultúrákban legfeljebb tökéletlenül — mert a kontinensen ismert kritériumokkal nem rendelkezően — körülírható (az angol jogban pl. úgy, mint "*facts that constitute a case in law*"). A <<http://de.wikipedia.org/wiki/Tatbestand>> meghatározása szerint „*Tatbestand ist die Gesamtheit aller tatsächlichen Voraussetzungen des Gesetzes für eine Rechtsfolge; er benennt somit die abstrakten Merkmale, die einer Tat im rechtlichen Sinne zugrunde liegen. Er wird untergliedert in einzelne Tatbestandsmerkmale.*”

tíve adott eset függvényében pusztán kiválasztás történt, amely kiválasztott norma azután a maga részéről már eleve megszabja/megszabta, hogy alkalmazása szempontjából miféle tények lehetnek egyáltalán relevánsak. A *probléma-megoldás*, vagyis az adott idő valóságos eljárásában ténylegesen zajló folyamat logikája felől közelítve azonban mindez természetsszerűleg csakis egyidejű kölcsönösségben, azaz megszakítatlan egymásra vetítések (azaz kölcsönös reflektáltatottságok) során és ezeknek az idő kényszerében valamikori mesterséges lezárása eredményeként mehet/mehetett csupán végbe.

Ezért következtethet a bírói folyamat ontológiai rekonstrukciója arra, hogy a bírói foglalatosság a jogrendszer szabályaival csakúgy, mint az eldöntendő eset úgynevezett tényével végső soron *manipulatív* folyamat.¹⁵ Manipulatív, mert egyetlen elemében sem kényszerítő, nem is alternatíva nélküli; csupán valamiféle elérhető legjobbat, tehát optimumot célzó; s ezért legfeljebb meggyőző erőre törekvő.¹⁶ Ennek eredményeként, mint a bírói valóságkonstruálás terméke áll majd elő egyfelől az *esetjog*, másfelől a *jogeset* — előbbi a jognak konkrét helyzetre történő aktualizálásaként, utóbbi a megítélendő életbeli történés tényeinek a jogi rekonstrukciójaként. Ebből viszont máris láthatjuk: mindkét oldal kizárólagos értelme és gyökere kölcsönös reflektáltatottságukban rejlik — noha a bíró hivatalos látásmódja ezek önálló tételezettségére (s egyáltalán: tételezhetőségükre), vagyis a lényegében kontingens, mert a

¹⁵ Amit ezért tényekkel s a normatív útmutatásokkal történő műveleti sorként [*operation*] jelöl.

¹⁶ Ezért éltek már az első ontologizáló folyamatrekonstrukciók a mindenkori *hallgatóság*, végső soron az emberiség mint „*auditoire universelle*” érvényesítő feltételezésével, mint olyan kizárólagos közzeggel, amelyen belül az egész meggyőzetés egyáltalán értelmezhető. Vö. Chaïm Perelman *Droit, morale et philosophie* (Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence 1968) 149 o. [Bibliothèque de Philosophie ud Droit VIII], ism. Varga Csaba in *Állam- és Jogtudomány* XIII (1970) 3, 621–622. o.

tetszőlegesség, a mesterséges kiválasztás jegyeit is rejtő mindenkori emberi (társadalmi) gyakorlatnak az objektivitáshoz vagy akár látszataihoz történő kapcsolódására épül.

4. A jog mint szabály s a jog mint kultúra

A fentiekből adódóan a jog nem redukálható egyszerűen szabály-összetevőjére.¹⁷ Sőt, mi több, nem vezethető vissza a mindmáig csupán a kontinentális jog s az angolszász jog európai kettősségének az ellentmondásos egyidejűségére alkalmazott „jogi/jogász mentalitások” egyébként megvilágító erejű különmeműségére¹⁸ sem. Hiszen mindezekén túl magában foglalja azt is, ami egy jövőendő kutatásban kimunkálándóként a jogi kultúrák összehasonlító tanulmányozása terrénumán belül¹⁹ szintén még majd feltárandó „összehasonlító bírói gondolkodásmód” vizsgálódási területének lehet a tárgya.²⁰

Ez már, mint „a bírói döntéshozatal »fekete doboza«” összehasonlító feltárása, választ adhat az imént vázolt eldöntetlen kérdésre: vajon maga „a jog” egy összetett magatartás-

¹⁷ Első megfogalmazásában lásd a szerzőtől 'Tételezések rendszeréből áll-e a jog?' *Jogtudományi Közlöny* XXXIX (1984) 9, 483–486. o.

¹⁸ „*mentalités juridiques*” Pierre Legrand kifejezéseként.

¹⁹ A *comparative law* és a *comparative legal cultures* diszciplináris egymásra épülésére első megfogalmazásban lásd a szerzőtől 'Jog és kultúra összehasonlító perspektívából' in *Van és legyen a jogban Tanulmányok* Peschka Vilmos 70. születésnapjára (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó & MTA Jogtudományi Intézete 1999), 335–352. o. [Jog és Jogtudomány 16] & 'Jogi kultúrák – összehasonlító megvilágításban' in *Összehasonlító jogi kultúrák*, ix–xviii. o., valamint 'Összehasonlító jogi kultúrák: szempontok a fogalmi körülhatároláshoz' *Jogtudományi Közlöny* LII (1997) 1, 45–49. o.

²⁰ A *comparative judicial mind* kutatásának igényére lásd a szerzőtől 'Összehasonlító jogi kultúrák?' *Jogtudományi Közlöny* LVI (2001) 10, 409–416. o.

szabályozási (befolyásolási) rendszer összefüggéseiben a jogműködés összetett folyamatának az egyik (bár bizonyára meghatározó) viszonylagos önállósággal rendelkező komponense csupán, vagy egy legtágabb értelemben felfogott komplex társadalmi mintaadásban a kulturális várakozások egyik (bár bizonyára meghatározó) nevesítője, mely utóbbi a mintaadás (mely egyidejűleg kulturális meghatározás és meghatározódás) teljes komplexumát ugyanakkor nem helyettesítheti.

A bírósági döntéshozatal »fekete doboza« összehasonlító feltárásának így kettős feladata van: egyfelől — tisztán teoretikus érdeklődésből — a múlt tapasztalati tárháza gyanánt szemlélt „jogvilágunk színháza” (a klasszikus *theatrum legale mundi*) változatainak mint történelmi-kulturális diverzitásnak a történelmi feltérképezése,²¹ másfelől pedig — tisztán gyakorlati érdekből biztosítva egymás kölcsönös megismerését — a különféle civilizációs berendezkedések egymásra hatásának az elősegítése.

5. A posztmodernné oldódás többlete

Eddigi fejtegetéseink a klasszikus jogpozitivizmusra mint a jog hagyományos felfogására épültek. Mindebben a problematizálásban így óhatatlanul továbbvivő kérdés és problémaelágazás lesz, hogy amennyiben önnön posztmodern feltételeire hagyatkozva maga a jogászvilágkép kinyilvánítja — vagy akár csak kemény tényei folytán eltűri — az eddigi szűkmarkú

²¹ Ez a szokásosan kifejezett *legal mapping*. Lásd a szerzőtől 'Theatrum legale mundi avagy a jogrendszerek osztályozása' in *Ius unum, lex multiplex Liber Amicorum: Studia Z. Péteri dedicata* (Tanulmányok a jogösszehasonlítás, az államelmélet és a jogbölcselet köréből) szerk. H. Szilágyi István és Paksy Máté (Budapest: Szent István Társulat 2005), 219–242. o. [Jogfilozófiák / Philosophiae Iuris // Bibliotheca Iuridica: Libri amicorum 13].

szabály-pozitivizmusnak egy (α) alkotmányjogiasított, (β) multikulturálisan (γ) többszereplőssé tett, (δ) olyan jogban történő feloldódását, amely esetleges kodifikálásában sem lesz több, mint egy pusztán (δ/1) elvi szinten s (δ/2) az időleges elgondolhatás sugallataként történő rögzítés, egyidejűleg (δ/3) felhívással e vázlatos tömörség és lényegében pusztá irányjelzés majdani bírósági kibontására — vagyis azt, hogy végső soron (ε) e klasszikus jogpozitivizmus ún. *jogi társadalompozitivizmus*ban olvadjék immár fel²² —,²³ úgy ez miként és főként milyen többlettel érinti a mindenkori jogaktualizálásnak a bírósági eljárásra háramló feladatát.

További járulékos kérdés és problémaelágazás, hogy pontosan egy ilyen oldódás milyen formát ölt majd a *nemzetközi jogban*;²⁴ továbbá az, hogy miként válik egyre teljesebbé a

²² Ún. *socio-positivisme juridique*, vö. Bjarne Melkevik 'Penser le droit québécois entre culture et positivisme: Quelques considérations critiques' in *Transformation de la culture juridique québécoise* dir. Bjarne Melkevik (Québec: L'Harmattan 1998), 9–21. o. [Diké].

²³ Vö. a szerzőtől 'Mi jön a pozitivizmusok után? »A bírói ténymegállapítási folyamat természete« problematikájának utóéletéről' *Állam- és Jogtudomány* XLI (2000) 3–4, 231–252. o. & in *Natura iuris* Természetjogtan & jogpozitivizmus & magyar jogelmélet (A Miskolci Egyetem és a Miskolci Akadémiai Bizottság által 2001. október 5–6-án rendezett konferencia anyaga), szerk. Szabó Miklós (Miskolc: Bíbor Kiadó 2002), 197–214. o. [Prudentia Iuris 17], valamint 'Az angol-amerikai és a kontinentális-francia jogi hagyományok találkozásának peremvidékén: Kanadai fejlemények és tapasztalatok' *Jogtudományi Közöny* LVII (2002) 7–8, 309–322. o.

²⁴ Martti Koskeniemi 'The Politics of International Law' *European Journal of International Law* I (1990) 1–2, 4–32. o. szerint „Társadalomelméleti kutatók a jelenkori nemzeti társadalmakban elfordulást mutatnak ki a jogállamtól egy a konfliktusokat egyre inkább csupán hajlékony, és csupán összefüggéseiben meghatározott standardok s kompromisszumok által kezelő társadalom felé. Az általános elvek és formális szabályok helyett az összefüggéseiben meghatározott méltányossághoz fordulás hasonló fordulatot válthat ki a nemzetközi jog gondolatában s gyakorlatában egyaránt. Minden okunk megvan en-

nemzetközi *humanitárius jog*nak egyébként is kevésbé a hagyományos formájú magatartásszabályokra és magatartásszabályozásra, mint inkább döntően értékszempontokat érvényesítő gondolkodásmódra és az ennek megfelelő és ennek jegyében is védhető stratégiai és taktikai tervezésre s például katonai műveleti eljárásra felhívó berendezkedése,²⁵ és ez mint minta miként hat majd vissza a nemzeti jogok fejlődésére és formakincsének az alakíthatására.

6. „A jog” mint kifejezés metaforikus jellege

Már pedig e pontnál már legalább világos kell legyen, hogy ameddig nem tisztázott, vajon tényleges társadalmi léte,

nek komolyan vételére akkor is, ha ez jogászaikat hivatásrendi önképük újragondolására kényszerítené. Hiszen csupán összefüggéseiben elérhető igazságosságához nem juthatunk el befejezetten kész szabályok vagy elvek merő alkalmazásával. Ez kirándulást feltételez a politika s a társadalmi-gazdasági esettanulmányok területére, amelyeket eddig mindvégig formálisan elhatároltak attól a ponttól, ahol a jogi érvelésnek meg kellett állnia ahhoz, hogy egyáltalán »jogi« maradjon. Ezért ma bizonytalanság lengi át e porondot. Hiszen politikai elfogadhatóságra építve nem hozhatunk döntéseket a felvilágosodás utáni jogászok által eddig elérni remélt biztonsággal. És mégis, a döntések ilyenekként megmaradása előzheti meg csupán ezeknek az önkény apológiájaként történő felhasználását.” (31–32. o.)

²⁵ Vö. pl. M. Cherif Bassiouni 'Normative Framework of International Humanitarian Law: Overlaps, Gaps, and Ambiguities' *Transnational Law & Contemporary Problems* 8 (1998) 2, 199–275. o.; Matthew Lippman 'Humanitarian Law: The Uncertain Contour of Command Responsibilities' *Tulsa Journal of Comparative & International Law* 8 (2001) 2 & 9 (2001) 1, 1–93. o.; Benjamin Perrin 'Searching for Law while Seeking Justice: The Difficulties of Enforcing International Humanitarian Law in International Criminal Trials' *Ottawa Law Review* 39 (2007–2008) 2, 367–403. o.

azaz normatív hatásgyakorlása felől tekintve²⁶ voltaképpen mi a jog, addig nem is uralhatjuk alakulását, tudatos formálását, és egyáltalán sorsát. Hiszen egy ilyen tisztázásig legfeljebb szimbolikusan, pusztán metaforikus erővel, vagyis kizárólag jelzésszerűen beszélhetünk jogról.²⁷ Szakmai köznapjainkban, amikor jogászként járunk el, szokásosan tárgyasított megjelenítésével, eljárászerű formális tételezettségével, vagyis elfogadott objektiváltságában — azaz mint a specifikusan jogi érvényesség formaszerű hordozóját²⁸ — azonosítjuk; ez azonban

²⁶ Georg Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* társadalom-ontológiai összefüggésében kritériális összetevő, hogy *társadalmi létezés* gyanánt csakis olyasmi fogadható el, ami *társadalmi hatásgyakorlásban* fejeződik ki.

²⁷ Mint már kimutattuk — vö. a szerzőtől *A jogi gondolkodás paradigmái*, 6.1. pont, 297–310. o. —, a jogászság *hivatásrendi ideológiája* nemcsak azt konvencionalizáltatja, hogy miként kezeltessek s alkalmazzassék a jog (mint valamiféle késztermék), hanem előkérdésként azt is, hogy egyáltalán miként állhat elő valójában e jog (vagyis miből válhat s mekkora befejezettséggel egy ilyen késztermék). Mert részben fogalommodszertani — 'A jogtudományi fogalomképzés néhány módszertani kérdése' *Állam- és Jogtudomány* XIII (1970) 3, 589–613. o. —, részben antropológiai — 'Antropológiai jogelmélet? Leopold Pospíšil és a jogfejlődés összehasonlító tanulmányozása' *Állam- és Jogtudomány* XXVIII (1985) 3, 528–555. o. — tanulmányaink nyomán adotttnak vettük, hogy bármiként rendelkezik is önmagáról a jog, mindennapi s tendenciális meghatározásáért egyaránt *állandó küzdelem* zajlik legalábbis három egymással konkuráló lehetséges összetevő — a jogként tételezés / a jogként történő hatósági kikényszerítés / a jog érvényesüléseként elismert társadalmi gyakorlattá válás — között. Mindennek tudatában viszont 'jog'-ról általában eleve nem, csakis specifikáltnak, egy sok összetevős mozgó kontinuumban körülírtan beszélhetünk. Hiszen ettől kezdve nem a „mi» a jog?» kérdés-feltevése lesz kérdés, hanem csakis az, hogy arról — egyfelől — többé vagy kevésbé, valamint — és másfelől — milyen értelemben (azaz melyik lehetséges és védhető értelmében), s végezetül — harmadfelől — a joggá válás / jog(i)ként megszűnés mely fázisában beszélhetünk.

²⁸ Az alapkérdésre lásd a szerzőtől 'Érvényesség' *Állam- és Jogtudomány* XLV (2004) 3–4, 247–262. o., a formaiság kérdésére pedig

csak leegyszerűsítően rövidített kifejezés, amely a tudományos leírást egy történetesen kanonizált jogászai ideológia kritériumszabásával nyilvánvalóan nem helyettesítheti. Nos, jelen érdeklődésünknek is pontosan ez a tárgya és az egyik fő hivatása, jelesül, hogy a jog mindig csupán töredékesen („ilyen vagy olyan értelemben” és a „többé vagy kevésbé” terminusaiban meghatározhatóan) tárgyasított/tárgyasodott körének és annak a környezetnek a pontosabb körülírását megadhatjuk, amelyik a maga összességében és komplex hatásgyakorlásában létrehozza, teremti, formálja és alakítja a jogot.

7. Többletkérdések az európai és nemzetközi joguralom kapcsán

Ameddig tehát nincs a fentiekre válasz, addig az sem egyértelmű, hogy pontosan mit akarunk akkor, amikor például akár az Európai Unió körében *jogharmonizálás*ra törekszünk,²⁹ akár pedig a jelenkori globalizálódásban egyfelől a nemzetközi jog alakítása s másfelől és különösen a nemzetközi szervezetek döntéshozatala körében a joguralom vagy egyszerűen maga a legalitás, vagyis a jogszerű igazolhatóság fokozott tiszteletét tűzzük célként magunk elé³⁰ — esetleg kifejezetten

uő. 'A kódex mint rendszer (A kódex rendszer-jellege és rendszerkénti felfogásának lehetetlensége)' *Állam- és Jogtudomány* XVI (1973) 2, 268–299. o., különösen 1–2. pont.

²⁹ Problémafelvetésként lásd a szerzőtől 'Kodifikáció az ezredforduló perspektívájában [Utószó a második kiadáshoz]' in Varga Csaba *A kodifikáció mint társadalmi-történelmi jelenség* jav. és bőv. 2. kiad. (Budapest: Akadémiai Kiadó 2002), 379–403. o., kibontásában pedig uő. 'Az Európai Unió közös joga: Jogharmonizálás és jogkodifikáció' *Iustum Aequum Salutare* IV (2008) 3, 131–150. o.

³⁰ Vö. pl. Brun-Otto Bryde 'Konstitutionalisierung des Völkerrechts und Internationalisierung des Verfassungsrechts' *Der Staat* 42 (2003) 1, 61. és köv. o., háttérként pedig *Legalization and World Politics* ed. Judith Goldstein et al. (Cambridge, Ma.: MIT Press 2001) xv + 319 o.

olyan álmod dédelgetve immár, hogy a nemzeti alkotmánybíróságok mintájára valaminő jogi-jogászi szűrőt építsenek a nemzetközi döntéshozatali csúcsok (mint pl. az ENSZ Biztonsági Tanácsa) köré a ma még kellően nem véglegesedett körvonalú „*nemzetközi joguralom*” eszményének történő megfelelés ellenőrzése s lehetséges kikényszerítése céljából.³¹

és Richard H. Pildes 'Conflicts between American and European Views of Law: The Dark Side of Legalism' *Virginia Journal of International Law* 44 (2002) 1, 145–167. o., valamint a szerzőtől 'Jogi kultúránk – európai és globális távlatban' in *Európai jog és jogfilozófia Tanulmányok az európai integráció ötvenedik évfordulójának ünnepére*, szerk. Paksy Máté (Budapest: Szent István Társulat 2008), 13–42. o. [Jogfilozófiák].

³¹ Vö. pl. William W. Bishop 'The International Rule of Law' *Michigan Law Review* 59 (1961) 1, 553–573. o.; Edwin Brown Firmage 'Anarchy or Order? The Nth Country Problem and the International Rule of Law' *The Missouri Law Review* 29 (1964) 2, 138–158. o.; John Quigley 'Prospects for the International Rule of Law' *Emory International Law Review* 5 (1991) 2, 311–320. o.; Hans Köchler *Democracy and the International Rule of Law Proposition for an Alternative World Order* (Selected Papers Published on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of the United Nations) (Wien & New York: Springer-Verlag 1995) xi + 170 o.; Karen J. Alter *Establishing the Supremacy of European Law The Making of an International Rule of Law in Europe* (Oxford & New York: Oxford University Press 2001) xxvi + 258 o. [Oxford Studies in European Law]; Palitha T. B. Kohona 'The International Rule of Law and the Role of the United Nations' *The International Lawyer* 36 (2002) 4, 1131–1144. o.; Philip Allott *Towards the International Rule of Law Essays in Integrated Constitutional Theory* (London: Cameron May 2005) 489 o.; Richard J. Goldstone 'US Antagonism toward the International Rule of Law: The View of a Concerned »Outsider«' *Washington University Global Studies Law Review* 4 (2005) 2, 205–208. o.; Dennis Jacobs 'What is an International Rule of Law?' *Harvard Journal of Law & Legal Policy* 30 (2006–2007) 1, 3–6. o.; David R. Andrews 'International Rule of Law Symposium: Introductory Essay' *Berkeley Journal of International Law* 25 (2007) 1, 1–6. o.; Katharina Pistor 'Advancing the Rule of Law: Report on the International Rule of Law Symposium Convened by the American

II. Az egyes jogi berendezkedéseknek feltehető kérdések

8. A jog mint szubszisztencia és mint konvencionalizáció

Mindezek a fejlemények — egyidejűleg mint elő- és alapkérdések — a jog szubszisztenciájának tisztázását előfeltételezik.

Már pedig annak a kérdése, hogy végső soron miben s miből is áll a jog, kizárólag *működtetéséből*, azaz újrakonvencionalizálódóan sikeresként elfogadott mozgatásából — vagyis a joggal (a jog felhívásával) ténylegesen végzett gondolati műveletek elemzéséből — olvasható ki. Ennek során pedig rekonstruálnunk kell, hogy voltaképpen mi az, ami e műveletekben jogként felhívatik, és valójában — tehát elemzéseinkből fennállóként rekonstruálhatóan — milyen viszony áll fenn e jogként felhívott vonatkozás és a nevében levont következtetés között.

9. A szövegben megtestesültség, fogalmiasítottság és logizáltság dilemmája

Hármas előkérdést fogalmazhatunk meg itt, amiket elvileg a legkülönbélebb jogi hagyományoknak s berendezkedéseknek feltehetünk, s amiket következőképpen fel is kell tennünk: vajon (1) a jog az adott szövegben *kimerítően megtestesített-e*, avagy a megismerésére hivatott szövegek csupán jelzések, mint példázatok a jogból vagy utalások a jog egyébkénti gazdagságára; (2) hordozó vagy megjelenítő nyelvi közegében a jog egyszersmind *fogalmiasított-e*, vagyis használt szavai egyúttal egy az általánosság különféle szintjein a teljesség igé-

Bar Association, November 9–10, 2005' *Berkeley Journal of International Law* 25 (2007) 1, 7–43. o.; Simon Chesterman 'An International Rule of Law?' *The American Journal of Comparative Law* 56 (2008) 2, 331–361. o.

nyével kiművelt fogalmi rendszer tagjaiként feldolgozottan szerepelnek-e, avagy csupán jobb híján s merőben kommunikálhatóságuk céljából nyelviileg megjelenítettek, olyan megnevezésekkel, amik pusztán jellemeznek ahelyett, hogy egyszerűsöd és szükségképpen rendszertani helyet is jelölne; (3) abban az intellektuális művelti sorban, amit a bírói döntéshozatali folyamat során az előbbieken leírt joggal és az eldöntendő eset tényeivel végzünk, megjelenik-e a *logikai meghatározás és levezetés* igénye (s ezzel egy bármiféle alternatívát kizáróan kimerítő és kategorikusan formális igazolhatóság kívánalma), vagy a logika mindvégig háttérben marad, pusztán és legfeljebb — ámbár elvártan — valamiféle ellenőrző szerep betölthetőségével.

10. Újítás, oldás, kivételezés, és döntés

Mindezt — mint rögvést látni fogjuk: négyes irányban — egy azokat az alkalmazott jogi technikákat illető vizsgálódás világíthatja csupán meg, amelyek kisebb vagy nagyobb fejlettséggel minden egyes jogrendben kifejlődtek, és amik egyfelől (a) a jogrend természetes stabilitás-igényének és folytonosság-szükségletének a biztosítását teszik lehetővé, egyidejűleg a mindenkor szükséges változtatáshoz, finomításhoz vagy továbbfejlesztéshez — végső soron s egy vizualizált/virtualizált alaphoz képest e fennállóként felfogott jog (b) oldásához vagy (c) szigorításához — kellő eszközöknek a megteremtésével, másfelől pedig — mindezekkel együtt és egyidejűleg — (d) alkalmas formát teremtenek a jogtétel és a jogeset egymásra vonatkoztatásának a gyakorlati kétséget a lehetőség mértékéig kizáró lezárásához, többnyire a döntés ténye, tekintélye, vagy a mind e mögé a logikai biztonság a látszatát kölcsönző formális konklúzió révén.

Ennek megfelelően (a) az egyik irány a *conservatio/renovatio*, vagyis a megőrzés és az újítás leginkább gyakran egyidejű kettősségében mozog, melynek során adott vonatko-

zásban szükségessé válhat ugyan megújítás, de többnyire részlegesen s az összes egyéb területnek azon időben hangsúlyozottan változatlan megőrzése mellett; (b) nem ritkán párhuzamosan a *ius strictum* / *ius aequum*, azaz a tételezett formához ragaszkodás és az alkalmi/eseti méltányos (vagyis célszerű, felsőbb elvekre tekintettel indokolt, és így tovább) lazítás közti mozgással, mely szintén meghatározott területen kísérhet meg oldást, miközben a többi területen féltve őrzi az eredetiként felfogott szigorúságot; amely kettős irányúság kifejeződhet úgy is, mint (c) a *generalisatio/exceptio* közti folytonos feszülés, amikor is — egyik esetben — a megőrzés vagy az eredendő szigorúság igénye általánosításba csap át, avagy — a másik esetben — az újítás vagy oldás a kivételtermelés formáját ölti magára (miközben persze tisztában kell lennünk azzal, hogy a korábbi tételezésen vagy gyakorlaton túlmenő általánosítás logikai értelemben nyilvánvalóan maga is a kivételtermeléssel egyértelmű). Végezetül pedig (d) annak érdekében, hogy a tényvilágra a normatív várakozások világa rávetíthetessék, vagyis hogy e két egymással magától nem találkozó különleműség közt a találkozás s az adott eset körében bevégzett egységesülés bekövetkezhessék, szükséges (csakúgy, mint amikor a római jogfejlődés a *mancipatio* nem természet-szerű eredményének a mesterséges úton történő kiváltásához egy természetesként emlékezetes emberi magatartásformát (kapcsolt) még egy *formalizált gestus* megtétele is, amellyel az azonosság (vagyis, szoros értelemben: a hasonlóság) megálapításával a norma mint főtétel alá vonásra — logizált formában ezt *alávonás*, azaz *subsumptio* gyanánt ábrázolta jogműveltségünk, akkor pedig, amikor a döntés tényétől kikényszerítettként ideologizálta meg, úgy *alárendelés*, vagyis *subordinatio* gyanánt jellemezte —, ennek hiányában pedig az azonosság (vagyis a fenti értelemben vett hasonlóság) kinyilváníthatásának az elutasítására következtet a bíró; és bármelyik lehetőségét választja is, következtetését az ehhez rendelkezésre álló technikák mozgósításával alapozza meg és fejt ki esetlegesen kötelező indokolása során.

(A fentiekhez járulnak még további kibontandóként a jogelvekre alapozás s az alkotmányjogiasítás módozatai, továbbá a joghézag kitölthetése s a jognyelvi bizonytalanság gondjainak a kezelése, és így tovább.)

III. A jogi berendezkedések és vallatásuk

11. Feltérképezendő kultúrák és hagyományok

Mindezek tengelyében legelső sorban is (1) a mai európai egységesülés szempontjából döntő kontinentális és angolszász jogi berendezkedés vizsgálata áll, egyfelől (1/a) előzményeket (így a görög s a római jogi bírói okfejtést, lényeges korszakaiként külön-külön) is áttekintve, másfelől (1/b) történelmi alakulásukban és viszonylagosan önállósuló csoportjaiban — így önállóan egyfelől (1/b/α) a latin és a germán tömbben, s másfelől (1/b/β) a skandináv jogcsoportban — is szemlélve, harmadfelől pedig (1/c) világsszerte vegyesnek mondott kiágazásaikat (Skócia, Québec, Louisiana, Izrael Állam) is belevonva az elemzés körébe. Ezt a nagy világcivilizációs diverzitás másik oldaláról ki kell egészítenie annak, amit (2) feltehetően közös ősi gyökérzetként ma az autochton (ősi, a „megkülönböztetetten jogi” berendezkedések³² létrejöttét s adott területen uralkodó érvényre jutását megelőző) jogvitafeloldásról egyáltalán megtudhatunk (beleértve a jelenkori jogantropológiai feltárásokat s egyéb ún. törzsi anyagokat is), valamint a specifikusan európai gyökérzet közelében (3) a klasszikus zsidó és az arab hagyomány, mindezeket a lehetséges változatosság jelzéseként kontrasztálva legalább is (4) a japán és a koreai, valamint a kínai eljárásokkal példázandó ázsiai hagyomány-

³² Philip Selznick 'The Sociology of Law' in *International Encyclopedia of the Social Sciences* 9, ed. David L. Sills (New York: Macmillan & Free Press 1968), 51. és köv. o.

nyal, s lehetségesen — hozzáférhetőségüktől s irodalmi feldolgozottságuktól függően — kiegészítve még esetleg további, (5) például perzsa, indiai vagy egyéb hagyománnyal.

12. A feladat horizontja

A jogi ontológiai rekonstrukció számára mérvadó módszertani sugallattal szolgálhat annak felismerése, hogy a majom anatómiájának kulcsa az emberében rejlik.³³ Vagyis alapvető, későbbi fejleményektől esetleg elrejtett összefüggésekre világíthat rá az elemibb állapotok vizsgálata, és főként — mindenekelőtt a jogra, mint „mesterséges emberi konstrukció”³⁴ társadalmi *praxis* során gyakorlati célokból létrehozott jellegzetességeire, azaz pusztán gondolatilag tételezett, ám mégis kemény társadalomontológiai tényvé váló tereléseire s becsatornázásaira, mint a mindenkori jelenlét számára már készként fogadott adottságokra tekintettel — felvillanthatja azokat a jelenünkben is érvényesülő emberi-társadalmi mozgatóerőket, amiket civilizációs (civilizáló) többletünk változatlanul élő ősi mozgásainkra, ösztönzéseinkre, eljárásainkra az idők során ráaggatott.

Elemi helyzetek leírására egyszersmind rá kell épülnie nemcsak egyszerűen kultúrtörténeti, de egyúttal a máig kialakult világcivilizációs sokféleségünket megkülönböztető górcső alá vevő összehasonlító vizsgálódásnak, hiszen lényegükben *hasonló s összemérhető* emberi szükségleteink s vágyaink *eltérő* keretek és intézményesedések, fogalmiasítások és formalizálások közt különféle professzionalizálódó csatornákon, fel-

³³ „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához.” Marx Károly *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* in Marx és Engels *Művei* 46/I. (Budapest: Kossuth 1972), 31. o.

³⁴ „*künstliche menschliche Konstruktion*” in Georg Klaus *Einführung in die formale Logik* (Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1959), 72. o.

fogásokon, éthoszokon, módokon s eljárásokon keresztül nyertek/nyernek kultúránként szétváló kielégítést, miközben korántsem feltétlenül végső emberi mozgatóik azok, amik változnak, mint inkább csupán formát öltésük.

Eltérő hagyományokból kiindulóan s ezért eltérő saját mögöttes filozófiai világképek, értéktételezések és ezeknek megfelelő módszertanok birtokában ez a végső tisztázó (és az emberlét végső azonosságát illetően végső elemzésben egységesítő) igény fogalmazódott meg ősi időktől kezdve — és az ember művi igazságteremtése mögött vitathatatlan, mert minden emberre nézve közös, így az egyedi emberhez s maga az ember esendőségéhez képest transzcendens, mert létünk célját, alapjait, kereteit egyaránt feltárni (felismerni és leírni) hivatottan — a *természetjogi gondolat* immár két évezredes kultúrájában és ma is lankadatlanul megújuló művelésében. Majd európai gyökerű világunk kiterjedésekor, földtekénk globális faluvá szűkülése első felismerésekor, tehát a gyarmatosítások nyomán ugyanennek a végső gondolatnak a megfogalmazhatását célozta filozofikus általánosításaival a kultúrantropológiából kinőtt *jogantropológia*; majd a francia forradalmi felvilágosodásból általánosodóan — mikor néhány alapvető igény feltétlen tiszteletének megköveteléséből magán a jogon is túlmutató világméretű mozgalommá növekedett — ennek kérdéseivel kellett szembenéznie az *emberjogi aktivizmus*nak is, vallatván, hogy ha egyáltalán, úgy korlátozhatja-e egyetemesként megfogalmazott törekvéseit kultúra-világunk sokszínűsége, az eltérő civilizációk másneműsége.³⁵

Végső elemzésben, éppen mert korábbi tanulmányaink során már a jog „belső” és „külső” világának csakis egységére

³⁵ Az ún. univerzalizmus/partikularizmus-vita bibliográfiáját adja a szerző in 'Összehasonlító jogi kultúrák?' in uő. *Jogfilozófia az ezredfordulón* Minták, kényszerek – múltban, jelenben (Budapest: Szent István Társulat 2004), 44–45. o., 53. jegyzet [Jogfilozófiák].

következtethettünk,³⁶ meggyőződésünket mostantól fogva valóra is kell váltanunk, és a jogot valóságos működésében, így mindenféle intellektuális reprezentációjában s a rá hivatkozó műveleti sorokban egyaránt mint kultúránk lenyomatát (egyidejűleg teremtettségét s részleges teremtettségét), tehát mint társadalmi közgondolkodásunk alkotóját is szemügyre kell vennünk.³⁷

³⁶ Lásd a szerzőtől '»Külső« és »belső« a jogban' *Jogtudományi Közlöny* XXXVIII (1983) 11, 683–688. o.

³⁷ A jelen dolgozat az OTKA K62382. számú projektuma keretében és finanszírozásának köszönhetően készült, eredeti változatában a E[uropean]R[esearch]C[ouncil]-2008-Ad[vanced]G[rant] Proposal № 230235: European Rule of Law kutatási hipotéziseként.

NIETZSCHE PLATÓN-KRITIKÁJA

A megszelídítés alapgondolata

ROSTA KOSZTASZ

I.

Bevezetés

Az első előttünk álló feladat szükségképp a dolgozat címének tisztázása.¹ A következő munka korántsem szándékozik a nietzschei Platón-kritikáról átfogó, teljes képet nyújtani, azaz nem kívánjuk a Platónra vonatkozó megjegyzéseket az életmű egészében végigkísérni, egységesíteni vagy ellentmondásaikat kimutatni, ahogy azt más témák kapcsán szokás és divatos. Épp ellenkezőleg: egy meghatározott gondolatot állítunk a középpontba, a megszelídítés alapgondolatát, pontosabban Nietzsche azon reflexióit, melyek a platóni megszelídítés téziséhez kötődnek. Természetesen az itt tárgyalt Nietzsche nem pusztán értelmező,² filozófiájában többnyire képtelen hűvösen távolságot tartani a vizsgált tárgytól, így főleg értékelésekkel és kritikákkal találkozhatunk. A dolgozat mégsem azt hivatott eldönteni, hogy Nietzsche Platón-kritikája megfogalmazása során igaza van-e vagy

¹ Köszönettel tartozom Bene Lászlónak, amiért felügyelte az első rész munkálatait és segítőkész tanácsokkal látott el, Hévízi Ottónak a második rész elolvasásáért, és Mezei Balázsnak, amiért felhívta a figyelmemet Thraszümakhosz megszelídülésének fontosságára.

² Jaspers – Nietzsche nyomán – három szakaszra osztja az életművet (Jaspers 1981, 43. o.): a kultúra és zsenihit (1871-76), a pozitívista tudományhit és kritikus felbomlás (1881-ig) és az új filozófia (1888-ig) korszakaira. A dolgozat főleg a harmadik korszakra koncentrálni, de utalunk majd a fiatalkori, filológiai megközelítésekre is (Nietzsche 2007).

sem. Félő ugyanis, legyen bármilyen eltökélt is e sorok írója e kérdés kapcsán, hogy az ilyen jellegű állásfoglalás az „ízlés kérdésének” bizonyulna. A hátunk mögött hagyjuk tehát azt a kérdést, hogy Nietzsche kritikája helytálló-e, s arra koncentrálunk, hogy a kritikában megnyilvánuló értelmezés – hiszen minden kritika egyben értelmezés is – megalapozott-e. A fő kérdésünk tehát a következő: mennyire nyújt adekvát képet Nietzsche Platónról kritikája megfogalmazása során? Vagy átfogalmazva: mennyiben téveszti el vagy találja el a hangsúlyokat? Nietzsche így, legyen hangja helyenként bármennyire is elragadtatott, Platón egyik értelmezőjeként tekintünk, s nem engedjük, hogy az említett *enthusiaszmosz* ebben gátat szabjon nekünk.

De mégis mit takar a platóni megszelídítés alapgondolata? Olyan kérdés ez, melyet nem tudunk azonnal megválaszolni, s a szakirodalom sem tud bennünket kellő mértékben kisegíteni.³ Létezik-e egyáltalán a platóni gondolkodásban a megszelídítés önálló, átfogó tézise? Esetleg Plutarkhoszhoz fordulhatunk, aki allegorizálásban a megszelídítést a platóni princípiumok közötti döntő viszonyként festette meg, azonban ő sem végezte el a szükséges filológiai munkát.⁴ Mielőtt tehát megítélhetnénk Nietzsche Platón-képét, meg kell vizsgálnunk a megszelídítés motívumát a platóni életművön belül. A dolgozat így két főrészből tevődik össze. Az első részben a megszelídítés motívumának különböző előfordulásait veszem számba a platóni dialógusokban, tisztázom ezen előfordulások egymáshoz fűződő viszonyát, s ezek után döntök arról, hogy beszélhetünk-e valamilyen egyseges elképzelésről, s hogy milyen szerepe van ennek az elképzelésnek a platóni gondolkodás egészére nézve. A második részben a megszerzett tanulságokkal felvértezve, a nietzschei értelmezés ismertetése után válaszolhatjuk meg, hogy mennyiben adekvát a Nietzsche által nyújtott Platón-kép.

³ A kortárs Platónnal foglalkozó szakirodalomban a megszelídítés tézise nincsen tematizálva.

⁴ *Iszisz és Oszirisz*, 62. o.

II.

Első rész: Platón és a megszelídítés

a) Bevezető filológiai megjegyzések

A platóni korpuszban a megszelídítés kétféle megfogalmazásával találkozhatunk. A legkézenfekvőbb, amikor Platón a megszelídíteni (ἡμερώω) igét használja.⁵ A másik lehetőség, amikor Platón a szelíd (ἡμερος vagy πρᾶος) és a vad (ἄγριος), illetve vadállatias (θηριώδης) melléknévvel játszik olyan módon, hogy vagy megemlíti a két ellentétes melléknév közötti mozgást, tehát a vadból valamilyen módon szelíd lesz, vagy a keletkezik, létrejön (γίγνομαι) igét használja valamelyik melléknévvel, azaz valaki valaminek a hatására szelíddé válik, megszelídül. Bár teljesen következetes platóni terminológiáról nem szokás beszélni, mint az az alábbiakból reményeim szerint kiderül, a szóhasználat visszatérő, tehát szabályosnak mondható. Ez a tény az egyik fő érv a megszelídítés tézise mellett.

Nagyon fontos, hogy már itt megkülönböztessük egymástól a meggyőzést (πειθῶ) és a megszelídítést. Miért ne gondolhatnánk azt, hogy a beszéd hatására megvalósuló megszelídítés egybeesik a meggyőzéssel? Először is, ha Platón a meggyőzést helyenként megszelídítésnek nevezi, akkor azt minden bizonnyal okkal teszi, s a feladatunk éppen ennek a megértése. Másodszor, az egybeesés mellett látnunk kell a különbséget is: a megszelídítés kétségtől egyfajta meggyőzés, de a meggyőzés egy speciális, kiemelt lehetősége. A megszelídítés hatására ugyanis az ember radikálisan átváltozik, egész embersége átalakul, míg a rábeszélés hallatán ilyen fordulatra nem feltétlenül gondolunk. Ha mégis kétségek maradnának, az *Állam* egyik szakasza a vágyak kezelése kapcsán világosan megkülönbözteti egymástól a kettőt:

„...csupán bizonyos, önmagával szemben alkalmazott, dicséretre méltó erőszakkal tudja féken tartani a benne lakozó egyéb gonosz vágyakat,

⁵ Az ige különböző alakjai tizenkétszer fordulnak elő: *Állam* 442a.2, 493b.4, 554d.2, 591b.3, *A szofista* 230b.9, *Az államférfi* 309e.1, *Törvények* 666e.6, 720d.7, 890c.8, 906d.4, 935a.5, 937e.1 (Brandwood 1976).

nem mintha meggyőzni [πειθων] igyekezne őket helytelenségükről, vagy észokokkal iparkodna őket megszelídíteni [ἡμερων λόγῳ]...”⁶

b) Thraszümakhosz megszelídítése

Sokféleképpen kibonthatnánk mondandónkat, de talán célravezető a leglátványosabb és legfontosabb szöveghellyel nyitni az elemzést. Az *Állam* első könyvének végén, záróakkordként a következőt olvashatjuk:

„Mégpedig a te jóvoltodból, Thraszümakhosz, mert ugyancsak megszelídültél [πρῶς ἐγένου] velem szemben, s abbahagytad a gorombáskodást.”⁷

Vajon miért fogalmaz így Szókratész? Paul Shorey értelmezésében Szókratész egyértelműen ironikus, azaz diadalmasan gúnyt űz vita-partneréből, mivel az képtelen volt megvédeni saját álláspontját.⁸ Ezt támasztja alá Julia Annas és Ruby Blondell interpretációja is, akik szerint Szókratész valójában nem képes meggyőzni Thraszümakhoszt, tehát nem is állíthatja komolyan, hogy megszelídítette őt. Annas a *Gorgiasz* Kalliklésze felől magyarázza a szofista viselkedését:⁹ Thraszümakhosz a vita közben elveszti érdeklődését Szókratész mondanója iránt, és egyáltalán nem törődik annak tartalmával, pusztán azért válaszolgat továbbra is, hogy Szókratész befejezhesse. Platón tehát azt akarja számunkra bemutatni, hogy a mély meggyőződésekkel szemben az érvek hasztalanok, s voltaképpen pusztá időpocsékolást jelentenek. Blondell hasonlólt állít, bár elemzése árnyaltabb.¹⁰ Olvasatában Thraszümakhosz gondolatai és személyisége szorosan össze-

⁶ *Állam* 554c.12-d.2.

⁷ *Állam* 354a.12-13.

⁸ Shorey szerint hasonló iróniával találkozhatunk több szöveghelyen is (Shorey 1969). *Gorgiasz* 489d.7: „próbálj meg szelídebb [πραότερον] tanító lenni.” *A kisebbik Hippiasz* 346d.1: „Kiséreld meg tehát, hogy szelíden (πρῶς) válaszolgass nekem.”

⁹ Annas 1981, 56-57. o.

¹⁰ Blondell 2002, 180-189. o.

függ, hiszen a szofista mint egy vadállat robban be a beszélgetésbe,¹¹ s ez azt sugallja, hogy nem erőssége a racionális önkontroll, illetve a mások tisztelete. Blondell szerint Thraszümakhosz alapvetően képtelen a változásra, képtelen belátni, hogy nincs igaza, ezért inkább feladja intellektuális integritását és nézetei konzisztenciáját.¹² Az együttműködést végső soron visszautasítja,¹³ így válaszlai és gondolatai között óriási szakadék húzódik, megszelídülése pedig pusztán durcás elhallgatás. Így az *Állam* első könyve komoly kételyeket ébreszt a szókratészi *elenkhosz* pedagógiai hatékonyságával szemben.

A fent elemzésekkel természetesen nem értek egyet, ugyanis következményük értelmetlenséghez vezet. Az *Állam* első könyve voltaképpen Platón pedagógiai elképzeléseinek a kapuja, aligha gondolhatjuk azt, hogy Platón itt kívánja kifejezni bizonyos észérvek (Annas) és a szókratészi *elenkhosz* pedagógiai hatékonyságának (Blondell) problémáit. Ez egyszerűen ellentmond az egész könyv nevelésbe vetett hitének. Sokkal inkább elfogadhatónak vélem Nickolas Pappas álláspontját, amely szerint az itt felsorakoztatott hibás, sokszor *ad hoc* premisszákra épülő szókratészi érvek azért jelennek meg, mert bőven elégségesek Thraszümakhossal szemben.¹⁴ A későbbiekben, amikor Thraszümakhosz álláspontját mások átveszik, Szókratész komoly erőfeszítéseket tesz azért, hogy érvelését alaposan felépítse. Másik ellenvetésem éppen az, hogy a fenti szerzőknek, hogy nem tesznek különbséget meggyőzés és megszelídítés között. Azt aligha tagadhatjuk, hogy Thraszümakhoszt nem győzi meg Szókratész, hiszen a szofista

¹¹ *Állam* 336b.5.

¹² A dolgozatnak nem feladata Thraszümakhosz gondolatainak rekonstrukciója, de kötelességünk jelezni, hogy Blondell állítása az inkonzisztenciát illetően vitatható. Timothy Chappell Thraszümakhosz nézeteinek hét lehetséges olvasatát sorolta fel, és a legkomolyabban az ellen érvelt, hogy a szofistának nincs világos, konzisztens álláspontja (Chappell 1993).

¹³ Ezt látszik aláhúzni például az *Állam* 353e.12, ahol Thraszümakhosz így ad igazat Szókratésznek: „A te okoskodásod szerint – úgy látszik – így áll a dolog. [Φαίνεται, ἔφη, κατὰ τὸν σὸν λόγον.]”

¹⁴ Pappas 2005, 50. o.

reakciói erről árulkodnak.¹⁵ Ám viselkedése látványosan átalakul, s éppen ezt fejezi ki Platón azzal, hogy egy keretet ad beszélgetésnek. Thraszümakhosz mint egy vadállat (θηρίον) veti rá magát a jelenlevőkre, beszéde alatt megvadul (ἐξαγριαίνεσθαι), s félő, hogy széttépi (διαρπασόμενος) a többieket. Ezt a belépőt számos olyan megnyilvánulás követi, összhangban a kezdeti jellemrajzzal, mely Szókratészt sértegeti, ám ezek a beszélgetés vége felé elmaradnak – Thraszümakhosz így szelídül meg. De valójában sokkal többről van szó, ugyanis Thraszümakhosz – ahogy arra Pappas nagyon éleslátóan rámutatott – nem távozik el, hanem végighallgatja az egész beszélgetést.¹⁶ Ezt onnan tudjuk, hogy Platón többször hangsúlyozza jelenlétét. De vajon miért? Amikor Thraszümakhosz hosszas hallgatás után újra megszólal, arra kéri Szókratészt, hogy folytassa fejtegetéseit, másodszor pedig Szókratész kéri Adeimantoszt arra, hogy ne gerjessen elentétet közte és Thraszümakhosz között, mivel „csak az imént lettünk jó barátok”.¹⁷ Ez a két visszatérés egy folyamatot vázol: a beszélgetés hatására Thraszümakhosz „durcás elhallgatása” őszinte érdeklődéssé alakul át, s már őt is baráti jóindulat jellemzi, hasonlóan a többi beszélgetőtárhoz. Ez az a pont, amikor már ki kell mondanunk, hogy Thraszümakhosz alakja tulajdonképpen messzemenőig szimbolikus, hiszen emlékezzünk vissza arra, hogy Szókratész hogyan jellemzi az igazságosságot az első könyvben:¹⁸

„Ez természetes is, Thraszümakhosz, hiszen az igazságtalanság viszályt, gyűlölködést és harcot, az igazságosság ellenben egyetértést és barátságot hoz létre az emberek közt.”¹⁹

¹⁵ Sőt, Szókratész a többi jelenlevőt sem tudja meggyőzni. Erre utal Glaukón, amikor a második könyv elején csak a meggyőzés látszatát említi, szemben a valós meggyőzéssel (*Állam* 357a.5).

¹⁶ Pappas 2005, 17. o.

¹⁷ *Állam* 450b.3, illetve 498c.9.

¹⁸ *Állam* 351d.4-6.

¹⁹ Hogy ezt Platón milyen komolyan gondolta, azt jól példázzák azok a gondolatok, melyek a görögök egymás közti háborúskodására vonatkoznak (470e): sokkal szelídebben (ήμερωτέρων) kell bánni a legyőzöttekkel, arra gondolva, hogy egyszer a felek ki fognak békülni.

Nos, éppen ez az a barátság, amely kialakult Szókratész és Thraszümakhosz között, így a szofista egyfajta példázatot alkot, azt mutatva be – ellentétben a fenti két értelmezéssel –, hogy a filozófiában megnyilvánuló igazságosság pozitív nevelő erővel bír. Az az elmélet, mely kibontásra kerül a dialógusban, így a szemünk előtt valósul meg a gyakorlatban. Olyan nyitány ez, melyre valóban szüksége lehet az *Államnak*.

Thraszümakhosz véleményem szerint tehát szimbolikus karakter, megszelídítésének kimondása pedig nem pusztá irónia, hanem meghatározó pontja a beszélgetésnek. Ezt főleg úgy érthetjük meg, ha a *θηπιον* további sorsára koncentrálunk a dialógusban:²⁰

„a jó és a rossz általános érvényű fogalmai így alakultak ki: a jó az, ami a természet állati [*θηπιώδη*] elemeit az embernek, vagy talán az isteni résznek alárendeli; a rossz pedig az, ami a szelíd [*ἡμερον*] elemet a vad [*ὁ τῷ τῷ ἄγριῳ*] résznek a szolgájává teszi...”

Az idézett szakasz a platóni pszichológia kifejtésének kellős közepén szerepel, mégis a jó és a rossz *általános érvényű* meghatározását kapjuk.²¹ Ez ösztönözhet bennünket arra, hogy Thraszümakhosz megszelídítését ennek segítségével a rossz jónak való szimbolikus alárendelésént fogjuk fel, olyan módon, hogy Szókratész párhuzamosan az isteni filozófia képviselőjének tekintjük. Ezt erősíti, hogy néhány sorral lejjebb Szókratész úgy fogalmazza meg a „jó uralkodjon a rossz felett” tézisé, hogy közben visszautal arra a thraszümakhoszi tévedésre, mely szerint az alárendelés a szolga kárára van. Épp ellenkezőleg: az igazságossággal mindenki csak nyer, ahogy Thraszümakhosz is barátta válva képes megszabadulni súlyos tévedéseitől.²² Thraszümakhosz megszelídítésében így több döntő gondolat sűrűsödik össze, ám a legfontosabbról még nem ejtettünk szót. Az *Állam* egyik legfontosabb tanítása a filozófia öndefiníciója: a filozófia a lélek átvezetése vagy át-

²⁰ *Állam* 589c.7-d.3.

²¹ A platóni pszichológiával külön fejezetben foglalkozom, ám az már itt is elmondható, hogy a lélek vadállati és szelíd része közötti harmóniát a vadállati rész megszelídülése váltja ki.

²² *Állam* 590d.

fordítása (ψυχῆς περιαγωγή).²³ Vajon nem éppen ez, a lélek átfordítása történik meg Thraszümakhossal, amikor a dialógus hosszú lefolyása során ellenséges vadállatból szelíd baráttá válik hamis véleményei elvesztése által? Vajon nem ennek az átvezetésnek a kulcsa ez első könyv végén található megszelídülés? Véleményem szerint igen. Thraszümakhosz éppen az az elvetemült barlanglakó, aki súlyos tévképzetekkel bír, akit nagyon nehéz régi hiteitől elszakítani, s az igaz, fény felé vezető útra terelni. Platón nagyon valóságghú képet fest, amikor az első könyv végén egy még meg nem győzött, de már megrendült Thraszümakhoszt ábrázol. Az emberek nagyon nehezen adják fel azonnal legdédelgetettebb gondolataikat. Ezzel összefüggően az *Állam* sokszor hangsúlyozza, hogy az átvezetés folyamata nehéz és hosszú folyamat, mely saját erőfeszítéseket is igényel. Thraszümakhosz megszelídülése az első könyv végén tehát csak az első lépés, mely a dialógus drámai cselekménye során fokozódik, ám végső eredménye nyitott kérdés marad.

Összefoglalva az eddig elhangzottakat tehát azt állítom, hogy Thraszümakhosz szimbolikus karakter és megszelídülése meghatározó jelentőséggel bír. Története tanúskodik arról, hogy az *Államban* kifejtett több kardinális tézis (az igazságosság harmóniát alkotó ereje, a jó szükséges uralma a rossz felett, a lélek átfordítása) a gyakorlatban megvalósítható. Thraszümakhosz megszelídítése a bizonyíték arra, hogy a *filozófia hatékony erő*. Hogy ezt kimerítően meg tudjuk érteni, tekintsünk vissza az előzményekre, Thraszümakhosz édestestvére, Kalliklészre.

c) Kalliklész, a megszelídíthetetlen

Bár a Platón *Gorgiaszában* szereplő Kalliklész a platóni életművet tekintve több szempontból is kivételes, az igazi kitüntetettség a dialógus drámai megkomponáltságában rejlik. Kalliklész ugyanis az egyetlen olyan platóni dialógusszereplő, aki lényegében meggyőzhetetlen, azaz a *Gorgiaszban* először és utoljára lehetünk szemtanúi annak, hogy Szókratész és vitapartnere egyenesen elbeszélnek egymás mellett. Ez a dramaturgiai kitüntetettség messze túlmutat önmagán, s meggyőző-

²³ *Állam* 521c.6.

désem, hogy a platóni filozófia negatív önmeghatározása felé vezet el bennünket.

A Kalliklész alakot a legtöbb értelmező unitárius módon az *Állam* felől közelíti meg, azaz feltételezik, hogy Platón már rendelkezett a lélek hármas felosztásának elméletével. Olümpiodórosz kommentárjában végig tényként kezeli, szemben a modern elemzőkkel, hogy Kalliklész alsóbbrendű, elítélendő karakter, akinek minden megnyilvánulása – legyen az dramaturgiai vagy filozófiai – a nyers vágyakozás eredménye.²⁴ Thomas Szlezák hasonlóan értelmezi az alakot, amikor úgy ír, hogy Kalliklész egyenlő vágyaival, ösztöneivel.²⁵ A vágyakozó lélekész ilyen nyilvánvaló dominanciája ellenére, Angela Hobbs arra tett kísérletet, hogy az alakot az indulatos lélekész megvalósulásaként mutassa be.²⁶ Bár Hobbs nem tagadta – nem tagadhatta – a karakter kapcsolatát a vágyakozáshoz, mégis úgy gondolta, hogy inkább az indulatosság benne a mérvadó. Ezt úgy tette világossá, hogy Kalliklész a homéroszi gondolatvilág képviselőjeként fogta fel.²⁷

A két álláspont természetesen szemben áll egymással, ám könnyen kibékíthetőek, ha arra gondolunk, hogy a két lélekész egyaránt

²⁴ Sokat mondó Kalliklész nyelvhasználata, hiszen a szofista többször is a vágyakozni igét használja (*Gorgiasz* 447b.4, 481b.10). Az „én arra vágyom” (ἐπιθυμῶ) kifejezés használatát Olümpiodórosz pedig a vágyakozó (ἐπιθυμητικόν) lélekészhez kötötte, világossá téve Kalliklész szimbólumának egyértelműségét.

²⁵ Szlezák 2000, 18. o., illetve Szlezák 1985, 201. o.

²⁶ Hobbs 2000, 139. o.

²⁷ Hobbs szerint Kalliklész „erős ember” ideálja főleg Akhilleuszra támaszkodik, aki a görög irodalomban a harag, a nyers indulat *par excellence* megtestesítője. A dialógusban szereplő Héraklész utalás (484b.9) is ezt az elképzelést erősíti, hiszen Héraklész híres volt vak, megfékezhetetlen indulatáról. A Kalliklész által kifejtett φύσις-morál, mely az erősebb jogát mondja ki, hasonlóan homéroszi gyökerekkel bír. Ami pedig a homéroszi hērooszt viselkedésében döntően meghatározza az a thümosz (θυμός), mely feltűnően összecseng az indulatos (θυμοειδής) lélekész nevével. Hasonlóan gondolkodik Irwin is (Irwin 1992, 58. o.).

a lélek irracionális feléhez tartozik.²⁸ Ám a fenti két javaslat, ahogy az összevonásuk is, súlyos leszűkítést hajt végre, s túlságosan is ragaszkodik a platóni pszichológiához, melynek felhasználása egyáltalán nem indokolt. Ez ösztönöz minket arra, hogy a dialógusszereplőt másképp fogjuk fel.

Kalliklész személyének megértéséhez a következő kérdést kell megválaszolnunk: mi a szándéka Platónnak Kalliklészszel? Mi indokolja egy ilyen szélsőséges, velejéig filozófiaellenes álláspont felvillantását? Természetesen több válasz ismeretes. Terence Irwin szerint a szélsőséges, antiszokratikus álláspont rendeltetése éppen a szókratészi-platóni gondolkodás próbája: ha egy ilyen elementáris erejű támadást képes kivédeni a filozófia, akkor igazolja önmagát.²⁹ Ha azonban a kalliklészi tézisek logikai inkonzisztenciájára, továbbá Szókratész érvelésének hibáira gondolunk, akkor ez a célkitűzés zárójelbe tehető – kritizálja Irwin saját felvetését. Szlezák szerint a dialógus arra figyelmeztet, hogy a filozófia befogadásának elengedhetetlen jellemzői vannak.³⁰ A dialógus azért fut zátonyra, mert Kalliklész jellege nem teszi lehetővé a nyílt, őszinte, igazságra irányuló beszélgetést. Szlezák szerint Szókratész egyértelműen ironikus, amikor Kalliklésznek tudást, jóindulatot és őszinte, nyílt beszédet tulajdonít,³¹ ugyanis Kalliklész éppen ezeknek van híján.³² Szókratész tulajdonképpen végig ironikusan és becsmérően nyilatkozik Kalliklészről, s Szlezák számára kétség sem férhet ahhoz, hogy Platón Szókratész pártján áll. Minden platóni dialógus sajátja ugyanis a dialektikus (*der Dialektiker*) magasabbrendűsége és kikezdhetetlen fölénye, azaz legyőzhetetlensége,³³ s ez alól a *Gorgiasz* sem kivétel. Szlezák a dialógus egy másik célkitűzését is rögzíti, mely hasonlít Irwin felfogásához: Kalliklész cáfolata Platón számára az etika megalapozásának sarkkö-

²⁸ Itt főleg a *Timaios*z tipológiájára gondolok (70a), mely a lelket először hallhatatlan és halandó (irracionális) részre osztja fel, majd utóbbin belül elkülöníti az indulatot és a vágyakozást.

²⁹ Irwin 1979, 9. o.

³⁰ Szlezák 2000, 17. o.

³¹ *Gorgiasz* 487a.2.

³² Szlezák 1985, 197. o.

³³ Szlezák 2000, 21-22. o.

ve.³⁴ Úgy vélem azonban, hogy a második értelmezés ellentmondásba keveredik az elsővel. Ha ugyanis Kalliklész valóban egy megalapozás feltétlen kelléke, akkor szükségképp komolyan kell őt venni, s nem lehet egy átfogó szókratészi ironia tárgya. Csakis egy komolyan vett ellenfél az, akire érdemben építeni lehet. Szlezák álláspontja így csak olyan módon tartható fenn, ha Szókratész kezdeti, alapvető viszonyában nem ironikus Kalliklészszel szemben, ellenkező esetben a dialógus tétjét veszti.

Kalliklész alakjának igen figyelemreméltó értelmezését nyújtotta Vajda Mihály.³⁵ Vajda szerint Szókratész győzelme egyáltalán nem mondható ki, s a beszélgetés kimenetele döntetlen. A két ellentétes szereplő két ellentétes, összeférhetetlen, egymást megszólítani képtelen valóságot vagy nyelvjátékot jelenít meg, melyek egy szinten helyezkednek el – az egyiknek úgy van igaza, hogy a másiknak is igaza van. Vajda szerint Platón célja a dialógussal az, hogy rámutasson: egyszerre, egymás mellett többféle nyelvjáték, valóság, logika van. Vajda értelmezését semmiképpen sem tudom elfogadni, amennyiben a platóni szándék a tárgy. Semmi sem áll ugyanis távolabb Platontól, minthogy egyenrangúvá tegyen filozófiai és filozófiaellenes álláspontokat. A filozófia a platóni dialógusokon belül mindig felsőbbrendű, amelynek nyilvánvaló megtestesülése a Szlezák által már hangsúlyozott beszélgetést irányító dialektikus fölénye. Kétségtelen azonban az, hogy a platóni életművet tekintve a *Gorgiasz*ból érezhető ki ez a legkevésbé.

A Kalliklész figura rendeltetését alapvetően másban látom, mint az eddig említett szerzők, véleményem szerint ugyanis Platón Kallikészen keresztül hajtja végre a filozófia *negatív* önmeghatározását. Teljesen egyetértek Vajdával abban, hogy Szókratész és Kalliklész vitája két ellentétes valóság összecsapását jelenti. Szókratész a filozófia képviselője, amennyiben azonosítja magát a filozófiával: „amit tölem hallasz, kedves barátom, azt mindig ő [a filozófia] mondja”.³⁶ Míg Kalliklész egy szélsőséges filozófiaellenes álláspontot képvisel, amennyiben a filozófiát nemcsak elutasítja, hanem egyenesen káros-

³⁴ Uo., 18. o.

³⁵ Vajda 2005.

³⁶ *Gorgiasz* 482a.3. A [...] betoldás nem az eredetiben.

nak, a legveszedelmesebb dolgok egyikének tartja. Ennyiben tehát a két szereplő abszolút ellentétet alkot – s éppen ez az abszolút ellentét biztosítja a filozófia öndefiniálását. Ezt két kardinális szöveghelyből bonthatjuk ki. Az egyiken Szókratész afölött fejezi ki örömét, hogy olyan kivételes kincsrre, próbakőre (λυσία λίθος) talált, mint Kalliklész.³⁷ Szlezák szerint semmi okunk arra, hogy Szókratész dicséretét komolyan vegyük, ugyanis a filozófus itt gúnyolódik.³⁸ Korábban amellet érveltem, hogy az átfogó szókratészi ironia feltételezése éppen a platóni dialógus morális tanításának komolyságát veszélyezteti. De az itt bemutatott mondat valójában jóval mélyebb annál, minthogy pusztá ironia volna. Az említett λυσία λίθος fekete kvarckő volt, melyet arra használtak, hogy az aranyhoz dörzsölve a hátrahagyott nyomok alapján megbizonyosodjanak az arany eredetiségéről. A hasonlatban Szókratész lelke az arany, míg Kalliklész a fekete próbakő.³⁹ A hasonlat először is tisztázza, hogy Platón melyik álláspontot tartja az értékeesebbnek – az aranyét. Másodsor viszont mintha éppen Kalliklész szerepét magyarázná. Kalliklész az, akin keresztül a filozófia értéke tisztázódhat, amennyiben a próbát kiállja. Most tehát úgy tűnik, hogy Irwinnek kell igazat adnunk, aki Kalliklész próba szerepét hangsúlyozta. A próba mibenléte azonban még mindig tisztázatlan, s éppen ezt a félhomályt igyekszik eloszlatni egy másik szöveghely. Itt már Kalliklész beszél:⁴⁰

„...mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell.”

³⁷ *Gorgiasz* 486d.3.

³⁸ Szlezák 1985, 196. o. Sőt Szlezák Doddst és Irwint is elmarasztalja, amiért kommentárjaikban elsiklottak a dicséret ironikus jellege fölött.

³⁹ A kő rendeltetését Dodds ismerteti (Dodds 1959, 280. o.). A hasonlat első pillantásra is több későbbi, igen fontos tanításhoz köthető. A fekete kő ugyanis a *Phaidrosz* lélekfogatának fekete lovát idézi fel (253e.1), míg az *Államban* egy tipológia keretén belül olyan embereket rajzol le Platón, akik lelkükben aranyat, illetve vasat viselnek (415a-c). Mindkét esetben szintén alsóbbrendű entitásokról van szó.

⁴⁰ *Gorgiasz* 481c.3.

A fordított élet (βίος ἀνατετραμμένος) kifejezés úgy gondolom az egész dialógus legfigyelemreméltóbb alkotóeleme. Ugyanis itt tisztázza Platón, hogy a két ellentétes valóság viszonya nem akármiben áll, hanem a *megfordításban*. Nem negációról van tehát szó, hanem abszolút, poláris ellentétekről. Ebből már magától értetődően következik, hogy mi fűzi össze a „legrosszabb dolog igazságtalanságot elszenvetni” tételét a „legrosszabb dolog igazságtalanságot elkövetni” tételével, a féktelenséget a józansággal, a diszharmóniát a harmóniával, a zsarnokot az igazi államférfival, a retorikát az igazságszolgáltatással, az árnyképet az igazsággal. Kalliklész tehát úgy próbakő, úgy mutat rá a filozófia arany voltára, hogy benne sűrűsödik össze minden, ami megfordítottja, ellentettje a filozófiának.⁴¹ S Kalliklész ekkor már nem szimpla próbakő, hanem a filozófia negatív önmeghatározása, melynek le van fektetve a negatív tartalma és a pozitívhoz való viszonya – Kalliklész a „legkitűnőbb próbakő”. Összefoglalva: a Kalliklész karakter nem valami próbatételt jelent, hanem minden negatív, filozófiaellenes egységes foglatatát, amelytől el kell *fordulnia* a lélek tekintetének és az ellentétet kell meglátnia; a homéroszi arisztokratamorál, a „felsőbbrendű ember” ideálja, a tragikus világlátás, a retorika és a polisz, a zsarnoki élet és a hedonizmus romlottsága ugyanis mind-mind Kalliklészben tömörül.⁴² Szókratész szembenállása és elhatárolódása Kallikléstől így voltaképpen a filozófia tisztázása.

Ez az a pont, ahol visszacsatlakozhatunk Thraszümakhoszhoz, akit a szakirodalom, a szinte azonos nézetek miatt, egyértelműen Kalliklész alteregójának tekint.⁴³ A két dialógus, a *Gorgiasz* és az *Állam* összefüggésére is többen rámutattak, mivel a szerkezeti egybeesés egyértelmű, s a *Gorgiaszban* tematizálódik először az igazi politika és

⁴¹ Ez az eljárás mód nem idegen Platóntól. A *szofigistában* hasonlóan negatív módon nyer meghatározást a filozófus (lásd Frede 2000).

⁴² Felfoghatóak a kalliklészi nézetek úgy is, hogy végső soron visszavezethetők a hedonizmus álláspontjára, hiszen a dialógus struktúrája erre enged következtetni. Ám az elemzők egyetértenek abban, hogy Kalliklész nézetei logikailag nem konzisztensek. Értelmezésem éppen ezt a problémát oldja meg azaz, hogy nem a logikát, hanem a filozófiaellenességet nevezi meg vezérelvként.

⁴³ Itt nem kívánok ennek problémáival foglalkozni. Ehhez lásd Dodds 1959, 16. o., Hobbs 2000, 169. o., Kerferd 2003, 152. o., illetve Rosta 2007, 104. o.

az igazi államférfi problémája.⁴⁴ A *Gorgiasz* tulajdonképpen felfogható az *Állam* előmunkálatának, hiszen Kalliklész egyik alapgondolata, amely szerint az igazi férfi képes a hozzá közelállókát támogatni, ellenségeinek pedig ártani, az *Állam* kezdő gondolata az igazságosság kapcsán.⁴⁵ De mi az a döntő faktor, mely elválasztja az előmunkálatot a kifejtéstől? A *Gorgiasz* súlyos alapproblémája valójában abban áll, hogy Szókratész csúfos kudarcot vall, ugyanis képtelen meggyőzni Kalliklészt. Ha pedig a filozófia képtelen megszólítani, áthatni egy alsóbbrendű, ellentétes valóságot, akkor képtelen a működésre, s a παιδεία eszménye is megvalósíthatatlan. Szókratész, ha kell, magának válaszolgatva is elbeszélget a *Gorgiaszban*, de így önmagából csinál bolondot. Természetesen gondolhatjuk azt, hogy Platón a beszélgetés jellembeli feltételeit kívánja tisztázni (Szlezák), s azt is, hogy a dialógus célja a filozófia tisztázása, elhatárolása. De mindezt zárójelezi a dialógus kommunikációs ürje. Platón nyilván aggaszthatta ez az önmaga által felvetett komoly probléma, s egyszerűen nem hagyhatta megoldatlanul. Ahogy Charles Kahn mondja: a munkát kénytelen volt elvégezni jobban, ezért később meg kellett írnia az *Államot*.⁴⁶

Ha e probléma felől közelítünk újra az *Államhoz*, Annas azon álláspontja, mely szerint Thraszümakhosz éppen olyan szerepet tölt be, mint Kalliklész, nem tűnik megalapozottnak. Miért hagyná Platón másodszor is megoldatlanul ugyanazt a problémát? Éppen ellenkezőleg, az *Állam* feladata a *Gorgiasz* alapproblémájának feloldása, s ennek a kulcsa tárgyalt témánk, a megszelídítés. Az a Kalliklész, akit Szókratész nem tudott elérni, itt újra megjelenik és eleget tesz azoknak a jellembeli feltételeknek, melyek lehetővé teszik a komolyabb tanokba való bevezetést. A vad, hedonista Kalliklész egyik alapelve így szól:⁴⁷

⁴⁴ *Gorgiasz* 510a.8: „Szerintem a város vezetőjének vagy zsarnokának kell lennünk, vagy a hatalom hívének.”

⁴⁵ 332d.

⁴⁶ Kahn 1998, 144. o.

⁴⁷ *Gorgiasz* 492c.4: „τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία.” Scott Berman a következőképp magyarázza ezt a gondolatot (Berman 1991, 122. o.):

(C) A mértékletesség összeférhetetlen a boldogsággal.

C igaz, mivel:

„Bujaság, féktelenség, szabadosság, ha van mód kiélni őket – ebben áll az erény, ebben a boldogság.”

Kalliklész felfogásában az igazi férfi nem gátolja, korlátozza (μη κολάζειν) önmagát, azaz gátlástalan vagy gátlás nélküli (ἀκολάστως) élet jellemzi.⁴⁸ Ez világosan látszik elveiből, de abból is, ahogy a beszélgetés során viselkedik. Amikor viszont Kalliklész Thraszümakhoszként az *Államban* visszatér és megszelídül, majd belátja elvei újraelemzése során, hogy a féktelen, teljes szabadságot élvező zsarnoki élet milyen nyomorult és boldogtalan, akkor lelke átváltozik, rendezetté (κοσμίως) válik.⁴⁹ Ez a megszelídítés hatására történő átváltozás az, aminek eredményeképp az *Állam* végigvezetett beszélgetésé lesz, s melyet már mint barát hallgat végig Thraszümakhosz.

Mivel az *Államban* olyan meghatározó fontosságú elméletek hangzanak el, mint az ideatan, a lélek hármias felosztása vagy a pedagógia alapelvei, joggal gondolhatjuk azt, hogy az ezeket lehetővé tevő kezdeti megszelídítés döntő fontossággal bír. Kahn szerint a *Gorgiasz* elégtelen érvelése a meggyőzés érdekében szükségessé teszi az *Államban* a komolyabb filozófiai háttér felsorakoztatását, tehát a morálszichológiát, az ismeretelméletet, a metafizikát, az ideatant és a filozófiai erósz elméletét.⁵⁰ A következő fejezetek reményem szerint úgy igazolják a megszelídítés tézisének fontosságát, hogy kapcsolják a motívumot a platóni filozófia különböző területeihez és bemutatják az ott betöltött szerepét.

(1) Szolga az, aki nem teheti meg azt, ami éppen jónak tűnik neki, mivel egy úr mondja meg, mit tegyen.

(2) A mértéktelenség olyan úr az emberben, mely megtiltja, hogy az azt tegyük, ami éppen jónak tűnik.

(3) A boldogság feltétele a szabadság; szolgák nem lehetnek boldogak. Kalliklésznek éppen az a fő problémája a Szókratész által vázolt νόμος-morállal, hogy ha a törvény lényege a tiltásban, korlátozásban, illetve e tiltás korai elfogadtatásában van, akkor a törvény egy belső urat helyez az emberbe, azaz rabszolgává tesz.

⁴⁸ *Gorgiasz* 491e.9, illetve 493c.4.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Kahn 1998, 144-145. o.

d) *Ars poetica*

Mielőtt végleg a hátunk mögött hagynánk a Kalliklész-Thraszümakhosz kettőst, szemügyre kell vennünk *A szofista* egy szöveghelyét, mely olyan benyomást kelt, mintha éppen a Thraszümakhosszal történeteket magyarázná. A beszélgetés a szóbeli nevelésről szól, mely két módon bánhat az ifjakkal: megdorgálván őket vagy szelídebben beszélve lelkükre.⁵¹ Utóbbit a Vendég így jellemzi:⁵²

„Alaposan kikérdezik az illetőt arról, amiről azt képzeli, hogy valami okosat mond, noha nem mond semmi értelmeset; minthogy össze-vissza beszél, könnyen átvizsgálják a vélekedéseit, és a beszélgetés során összegyűjtve és egymással összevetve őket kimutatják, hogy e vélekedések egyidejűleg, ugyanazon dolgokra vonatkozólag, ugyanazon viszonyban és ugyanazon tekintetben ellentétesek egymással. Az illető pedig ezt látva elégedetlen lesz önmagával, másokkal szemben viszont türelmesebb [*ἡμεροῦνται*], s ily módon megszabadul az önmagáról táplált nagyzó és merev véleményétől – ez a szabadulás annak is igen kellemes, aki hallja, annak pedig, aki átéli, a legszilárdabb alap a jövőre. Azoknak ugyanis, akik e tisztítást végzik, fiatal barátom, ugyanaz a meggyőződésük, mint a test orvosainak, akik úgy gondolják, hogy a test nem veheti hasznát a neki nyújtott tápláléknak, míg valaki el nem távolítja belőle mindazt, ami ebben megakadályozza. Szóval az előbbiek ugyanerre a gondolatra jutottak a lélekkel kapcsolatban is, mely szintén nem veheti semmi hasznát a közölt ismereteknek, míg valaki cáfolataival [*ἐλέγχων*] meg nem szégyeníti az illetőt, és meg nem szabadítja az ismeretek útjában álló vélekedéseitől, s ily módon meg nem tisztítja [*καθαρὸν ἀποφίνη*] és el nem éri, hogy egyedül arról higgye azt, hogy tudja, amit tényleg tud is, és semmi másról nem.”

Az idézett szakasz a szókratészi *elenkhosz*t mutatja be. A vizsgált személy a beszélgetés hatására önmagával szemben elégedetlen lesz, másokkal szemben viszont megszelídül (*ἡμεροῦνται*),⁵³ és ennek hatására megszabadul hamis véleményeitől. A másik szereplő viszont az orvos szerepében tetszeleg, aki megszabadítja, megtisztítja partnerét tévedé-

⁵¹ *A szofista* 230a.1.

⁵² *A szofista* 230b.4-d.4.

⁵³ Itt szándékosan másképp fordítom a szót, mint Bene László.

seitől. Az *elenkhosz* ilyen határozatlan személyekkel operáló általános leírása tökéletesen illeszkedik az *Állam* első könyvére. Azt az illetőt, aki ebben a helyzetben össze-vissza beszél és önmagával keveredik összeütközésbe, azt hiszem nehézség nélkül megfeleltethetjük Thraszümakhosznak. A másik szereplő minden kétséget kizárólag Szókratész, aki a leghatásosabb tisztítóeljárást végzi el. A megszelídülés, ami viszont korábban iróniának, vagy durcás elhallgatásnak tűnt, itt pozitív fordulat, a megtisztuló gyógyulás döntő szimptomája, a jövő leg-szilárdabb alapja. Ez fordulat egyaránt jellembeli, de episztemológiai is, hiszen a vélekedésektől való megszabadulás a tudáshoz vezető első lépcsőfok.⁵⁴ A leírás tehát tovább erősíti a megszelídítés fontosságába vetett hitünket.

Emlékezhetünk arra, hogy Blondell Thraszümakhosz kapcsán a szókratészi *elenkhosz* problémáinak megmutatkozásáról szólt, de Plátón itt az *elenkhosz* zökkenőmentes működését modellálja. Ami a szemünk elé tárul az voltaképpen a platóni *ars poetica*. A filozófia ebben az értelemben egyfajta megtisztító medicinaként funkcionál az orvos-filozófus kezében. Ez az olvasat tartható, főleg ha Mark Moes érvelését vesszük tekintetbe. Moes szerint felvázolható a platóni gondolkodáson belül egy átfogó analógia a filozófia és az orvoslás között, ahol a lélekkel való törődés, a léleg Gondozás jelenti a gyógyítást.⁵⁵ Nos, Thraszümakhosz éppen ilyen léleg Gondozásban részesül, amikor Szókratész megszelídíti őt.

e) Tüphón és az antropológia fő kérdése

Ebben a fejezetben a *Phaidrosz* Tüphón sorát elemezzük, mely az antropológia fő kérdését tárja elénk:

„önmagamat vizsgálom: hogy valami szörnyeteg [θηριον] vagyok-e, aki Tüphónnál [Τυφῶνος] is bonyolultabb és jobban okádja a tüzet [ἐπιτεθυμμένον], vagy pedig szelídebb [ἡμερώτερον] és egyszerűbb lény,

⁵⁴ A *Hetedik levél* szerint (336b.6) az emberiség minden bajának a gyökere a tanulás elutasítása (ἀμαθία). Ebből a fő korból tud Thraszümakhosz Szókratész hatására kigyógyulni.

⁵⁵ Moes 2000, 163-166. o.

aki természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes [ἄρτυπος] osztályrészhez jutott.”⁵⁶

Az itt szereplő Tüphón sárkányisten, akinek Zeusszal, a főistennel folytatott harca tulajdonképpen mitológiai toposz.⁵⁷ Joseph Fontenrose összefoglalásában a Tüphón mítosznak három fő változata van: egy homéroszi, egy apollódoroszi és egy hésziadoszi – itt utóbbival foglalkozunk.⁵⁸ Fontos kérdés, hogyan közelítsünk ehhez a mítoszhoz: megelégedjünk-e a naiv szimbolizmussal, vagy feltételezzünk mélyebb tartalmakat? Platón mindenestre az utóbbira ösztönöz minket.⁵⁹ A származás, a kinézet és a történet alapján Tüphón a nyers erőszakot, az irracionálisit, a vak ösztönösséget, a káoszt és a lázadást testesíti meg. Zeusz ugyanakkor bölcs, megfontolt, aki rendet és

⁵⁶ *Phaidrosz* 230a.3. Kövendi Dénes fordítása (Platón 1984, 2. kötet 718. o.). Simon Attila fordításában (Platón 2005b, 14. o.): „önmagamat vizsgálom: vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és nála is jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és nem tüzes jelleg jutott osztályrészül.” Az ἄρτυπος fordítását mindkét esetben problémásnak tartom. Kövendi Dénes fordítása („minden elvakultságtól mentes”) nagyon szép, de elveszik a mondat két fele közötti kapcsolat (Τυφῶν-ἄρτυπος), így a filozófiai tartalom is. Simon Attila fordítása igyekszik ezt a kapcsolatot visszaadni, de a lehető legrosszabbul jár el. Platón ugyanis éppen e mondatot megelőzően kritizálja azt a gyakorlatot, mely a mítoszokat természeti jelenségekre vezeti vissza. Kizárt tehát, hogy Tüphón kapcsán a vulkánra és a tűzre kéne asszociálnunk. Kérdéses továbbá az is, hogy az ember kapcsán mit értünk „nem tüzes jellegen”. Christopher Rowe fordítása követhető, ő az ἄρτυπος-t egyszerűen „un-Typhonic”-nak fordítja, s ezzel rámutat arra, hogy mindenfajta interpretáló fordítás eltorzítja a szó komplex értelmét (Rowe 1986, 24. o.). Ezért a görög szó használatánál fogok maradni.

⁵⁷ Nyilvánvaló párhuzamot fedezhetünk fel a hésziadoszi Tüphóeusz és a phereküdeszi Ophioneusz között (KRS 104., illetve 114. o.). A szerzők arra is felhívják a figyelmet, hogy a tárgyalt motívumnak jelentős főnői vonatkozásai vannak, továbbá szerte Közél-Keleten megtalálható, a sémi és az indoeurópai környezetben egyaránt (KRS 96. o., illetve 114-115. o.). Az egyiptomi megfelelő: Széth.

⁵⁸ Fontenrose 1959, 70-77. o. Szöveghelyek: *Apollón himnus* (305-355. sor), *Theogónia* (300-330., illetve 820-870. sor), *Mitológia* (2. 32-119. sor).

⁵⁹ *Phaidrosz* 229d-e.

hierarchiát teremt. Hésziodosz így egy abszolút ellentétpárt, két egymást teljesen kizáró oppozíciót fest meg, melyek összezapása szükségyszerű: a föld fiának és az ég urának ebben a helyzetben nincs választása, csak az egyikük maradhat meg. A harc, mely bizonyosan korszakhatárt alkot, ennek megfelelően kozmikus és mindent átható; a két ellenfél igen nagy erejű, ám Zeusz felsőbbrendűsége vitathatatlan. Fontos észrevennünk, hogy Zeusz nem öli meg Tüphónt, hanem beépíti a megszilárdított kozmoszba.⁶⁰ Mindebből láthatjuk, hogy a hésziodoszi mese, bár a maga nyelvén szól és saját képeivel játszik, filozófiai tartalmakkal rokonítható. Platón ezt fogja messzemenőig kiaknázni.

A fenti sort sokféleképpen interpretálják. Ernst Heitsch a platóni gondolkodás jellegzetességére, az etimológiai játékra hívja fel a figyelmünket.⁶¹ A platóni etimológiai játék a komolyság és a játékosság sajátos keveréke, és éppen ez okoz gondot az értelmezés során: nem minden etimológiai játék kapcsán tudunk ugyanis komoly filozófiai vonatkozást felfedezni, vagy ha az etimológiai játék filozófiailag releváns is, azt nem feltétlenül ismerjük fel. Ilyen játékot űz Platón, amikor a vélhetően hésziodoszi Tüphón nevét kapcsolja össze az *ἀτμός* fogalmával, így egy mitikus alakból *képződik* egy filozófiai fogalom. Meggyőződésem, hogy Platón itt kihasználja azt a mitikus hátteret, amít a szó rejt, az isteni osztályrészt így tudja magát definiálni. Ami isteni, az *ἀ-τμός*, azaz mentes a tüphónitól: nem erőszakos, irracionális, ösztönös vagy kaotikus.

Giovanni Ferrari a platóni mítoszhasználat sajátos értelmének deklarálását olvassa ki a *Phaidrosz* ezen szakaszából.⁶² Ennek megértéséhez egy különös ellentmondást kell észrevennünk: Szókratész először felesleges időpazarlásnak titulálja a szofisták mítoszmagyarázó tevékenységét, másodszer azonban ő is egy mítoszra hivatkozik. El-

⁶⁰ Walter Burkert amellettt érvelt, hogy a mítoszok kozmogóniája párhuzamba állítható a filozófiai kozmogóniákkal. Ehhez meg kell értenünk a mítosz szimbolikus nyelvezetét. A sárkány rendszerint káoszt, zűrzavart jelképez, az ölés pedig korszakhatárokat von, ahol a veszélyes ellenfél testét anyagként használják fel az új kozmosz megalkotásához (Burkert 2001).

⁶¹ Heitsch 1997, 241-242. o.

⁶² Ferrari 1987, 10-12. o.

utasítja a Khimairával, a Gorgókkal és a Pégaszoszokkal való törődést, ugyanakkor Tüphónnal áll elő. Ferrari szerint Platónnak Szókratész ironikus önellentmondásával határozott célja van. Ez a cél nem más, mint a mítosz értékének visszaállítása. Platón elítéli a szofisták bánásmódját a mítoszokkal, s kontrasztképp bemutatja, hogy ő mire képes a mítoszokkal. A szofisták számára ugyanis a mítosz pusztán elemzés tárgya, Platón kezében azonban a mítosz a filozófiai kifejezés megfelelő eszközévé válik. A mítoszalkotás vagy mítosz-újraalkotás ugyanis képes az igazság sajátos kifejezésére. A Tüphón-mondat így csupán az első gyümölcse a dialógusban Platón mítoszteremtő képességének. Ferrari érvelése jó színben tünteti fel elemzett mondatunkat: Platón szándéka ugyanis nem más, mint egy súlyos példával bemutatni a filozofikus mítoszhasználat erejét, ugyanakkor deklarálni magát a filozofikus mítoszhasználatot. Alig hihető ezek után, hogy pusztá retorikai fogással volna dolgunk

Christopher Rowe a szakasz kapcsolódási pontjaira mutat rá a dialóguson belül és kívül. A mondat egyértelműen kapcsolható a platóni pszichológia hármas felosztásához. Az *Államban* olvasható hármas felosztás ugyanis a lélek vágyakozó részét egy sokfejtű szörnyeteggel szimbolizálja, mely a Tüphón alakra utal.⁶³ Tovább erősíti ezt kapcsolatot a nevek hasonlósága, hiszen Tüphón jellemzője elemzett sorunk szerint az ἐπιτεθυμμένον, a vágyakozó lélekész görög neve pedig ἐπιθυμητικόν. De a dialóguson belül olvasható fogathasonlat, melyben a vágyakozást egy fekete ló testesíti meg, hasonlóképp egy szörnyeteg vonásait hordozza.⁶⁴

Charles Griswold az önismeret problémáját középpontba állítva képzelte el a dialógus egységét, s ezzel a beszélgetés vezérmondatának nevezte ki a Tüphón sort.⁶⁵ Az önismeret kérdésköre köny-

⁶³ 588c.7.

⁶⁴ 253e.2: „mintha a véletlen hordta volna össze a tagjait”. Egy görög szörnyeteg attól szörnyeteg, hogy a testrészek teljesen esetlegesen vannak összerakva. A szörny így a káosz szimbóluma, hiszen a rend helyett a véletlen alkotja meg.

⁶⁵ A dialógus széteső szerkezete komoly problémát jelent az elemzők számára. Több megoldási javaslat született a dialógus egységének bemutatása érdekében (Taylor 1997, 418-419. o., Rowe 1986, 8-9. o., Kahn 1998, 372-376. o.). Simon

nyedén kapcsolható mind az erotikus, mind a retorikai szakaszhoz, ugyanakkor rendelkezik egy globális aspektussal is, mely felöleli magát a dialógust. Szókratész mélyen személyes kérdése, mely önmagát kutatja, a beszélgetés során fokozatosan kitágul: a vizsgálat Szókratész lelkéről áttolódik az emberi lélek feltérképezésére, majd magának a világléleknek a bemutatására. A lélek megértése itt is összefügg bizonyos nagyobb entitások ismeretével, az önismereti kérdés tehát nem válaszolható meg a világtól elszeparáltan, csakis a kozmossszal együtt.⁶⁶ Griswold fő kérdése az, hogy miért kerül felhasználásra a szörnyalak. A kérdésre két válasz adható. Az első az allegória utalás-összefüggéseit rögzíti. A Tüphón alak, mint az erőszakos ösztönösség szimbóluma, köthető egyrészt az erősz témához, ugyanakkor a retorikai szakaszhoz is.⁶⁷ A második válasz a platóni antropológia kiemelkedő problémáját ismeri fel. Hogy az emberi micsoda, erre Platón két válaszlehetőséget ad: vagy a Tüphónnál is bonyolultabb vadállat vagy a tüphónitól mentes, egyszerű lény. Teljesen világos azonban mindenki számára, hogy az ember ezek közül egyik sem lehet, csak valamilyen átmenet a két szélsőség között.⁶⁸ Mi értelme van tehát a két abszolút szélsőség felvillantásának? Miért fogalmaz így Platón? Griswold szerint a cél az ember ellentmondásosságának kiemelése, hangsúlyozása. Az ember ugyanis lehet egyfelől komplex, kevert lény, ahogy azt például a fogathasonlat mutatja, ugyanakkor lehet egyszerű és isteni, ha a gondolkodó lélek rész képes az ember lényegét megvalósítani. A Tüphón szimbolikára tehát azért van szükség, mert párat-

Attila hasonlóan fogja fel a dialógust mint Griswold: „A dialógus egésze úgy is értelmezhető, hogy Szókratész szavai innentől kezdve e kérdés megválaszolására irányulnak” (Platón 2005b, 107. o).

⁶⁶ Két másik dialógusra utalnék itt. Az *Állam* az emberi lelket az állam felépítésével párhuzamosan vizsgálja, míg a *Timaiosz* a kozmosz, világlélek bemutatása után tér rá a hasonló szerkezetű emberi lélek tárgyalására. Az emberi lélek és a világlélek összefüggése a görög filozófiatörténetben voltaképpen filozófiai toposz.

⁶⁷ Griswold szerint a szörny sokféle, komplex hangja párhuzamba állítható a beszéd típusok sokaságával és a beszédalkotás komplexitásával.

⁶⁸ Az ember se nem *hypertyphonic*, se nem *unttyphonic*. Hogy lehetne az ember Tüphónnál is bonyolultabb és hogyan lehetne tisztán isteni, minden tüphónitól mentes?

lan egyedisége miatt képes az önismereti problémát a maga mélységében élnék tárni. Elemzésemben ezt gondolom tovább.

Ami a sor formáját illeti, ki kell mondanunk, hogy egy paradoxonnal van dolgunk, hiszen a mondat két egymást kizáró oppozíciót tömörít magában (*hypertyphonic-untypheonic*). Jóval többről van tehát szó, mint egy egyszerű ellentmondásról. Azt feltételezhetjük, hogy az ember meghasonlottságát a végletekig eltúlzó mondat éppen a paradoxon feltétlen feloldásának szükségességére utal. De hogyan tudnánk feloldani ezt a paradoxont? Mint láttuk, Griswold a *τύφος-ἀτύφος* ellentétet az összetett-egyszerű ellentétpárnak feleltette meg. Én azt javaslom, felelevenítve az *Állam* korábban idézett szakaszát, ahol Platón a jó és a rossz általános érvényű fogalmait tisztázza, hogy a rossz-jó párossal dolgozzunk. A tüphóni az, ami minden rossz foglalta, míg az *ἀτύφος* annak az ellentéte. Ezt igazolja Griswold értelmezése, mely a dialógus mindkét felében kötötte a Tüphón-szimbolikát a negatív oppozíciókhoz. A tüphóni az erőszakos, gőgös, vak ösztönösség, mely megnyilvánul a szerelemben vagy a beszédalkotásban, ám az igazságot illetően természetesen téved. A dialógus végén így Platón azt deklarálja, hogy ha valaki eljut az erotikus és retorikai szakaszban lefektetett pozitív, azaz *ἀτύφος* oppozíciókhoz, akkor az *philosophosz*.⁶⁹ A filozófus és a filozófia célja, hogy *ἀτύφος* legyen. Ezt támasztja alá az *Állam* kérdése a filozofikus természetről, melyre Glaukón természetesen igennel felel:⁷⁰

„Hát a szelídség [*ἡμερον*] nem a filozófus természet tulajdonsága-e [*φιλόσοφος ἂν ἔχῃ φύσιν*]...?”

vagy másutt:⁷¹

„Ha tehát azt kutatod, hogy melyik lélek filozofikus-természetű, s melyik nem, már ifjúkorától kezdve arra is figyelemmel kell lenned, hogy igazságos-e, szelíd-e [*ἡμερος*], vagy pedig társas életre alkalmatlan és szilaj [*ἀγρία*].”

⁶⁹ *Phaidrosz* 278c-d.

⁷⁰ 410e.1.

⁷¹ *Állam* 486b.10-12.

Természetesen amikor Platón azt kérdezni, hogy az ember vajon Tüphónnál is bonyolultabb és vadabb vagy inkább egyszerű, isteni lény, akkor egy pillanatig sem hisszük azt, hogy komolyan kérdez. Platón tudja mi az ember lényege és mi is tudjuk róla, hogy tudja. Egyszerű, ha eszünkbe jut *A szofista* definíciója az emberről: az ember szelíd élőlény (ἡμερον ζῷον).⁷² De mit akarhat Platón kifejezni azzal, hogy kérdez? Egy kérdés többnyire választ követel, Platón kérdése azonban elsőre megválaszolhatatlannak tűnik. A kérdést tehát át kell formálnunk ahhoz, hogy meg tudjuk válaszolni. Felejtük el tehát a mondat túlzó, az embere nem illő szélsőségeit, s kérdezzünk így: vajon az ember inkább τῦφος vagy ἀτῦφος? A válasz érdekében fel kell tudnunk oldani a paradoxont. A paradoxon akkor tűnik el, ha a τῦφος és az ἀτῦφος között valamilyen kapcsolatot találunk. Ez a kapcsolat valamilyen mozgás a rossztól a jóig, mely mozgás biztosítja, hogy az ember – ha rövid időre is – a tüphónitól mentes legyen. A tüphónitól mentesség azonban csak végpont, mely nem foglalja magába azt a folyamatot, mely ezt a végpontot eredményezi. A mondat azonban úgy is értelmezhető, hogy a folyamatot is magába sűrítse. Ennek megértéséhez a θηρίον-ἡμερώτερον ellentétpárt kell szemügyre vennünk. Az első jelentése állat(i), vadállat(i). A második jelentése ennél differenciáltabb. Elsősorban szelíd, nemes vagy szelídített, nemesített. További jelentései: vadállatoktól megtisztított (terület), fékezett, kiművelt, műveltté tett.⁷³ A θηρίον szó kapcsán azonnal eszünkbe juthat Thraszümakhosz és története. Nem lehetséges, hogy a *Phaidrosz*ban is erről van szó? Ha nem ragaszkodunk a ἡμερώτερον szelíd(ebb) fordításához, hanem megszelídített(ebb)ként, esetleg vadállatoktól megtisztítottként fogjuk fel, akkor rögtön világos lesz a mondat két fele közötti kapcsolat és a mozgás mibenléte. A vadállatból tehát úgy lesz szelíd lény, hogy megszelídül, a mozgás pedig nem más mint a tüphóni el-

⁷² 222b.8.

⁷³ Athén a *Menexenosz*ban (237d.5) ilyen vadállatoktól (θηρίων) tiszta (καθάρᾳ) területként jelenik meg, ezért képes megszülni az embert.

leni harcban megvalósuló megtisztulás (καθαρός, illetve κάθαρσις) vagy istenhez való hasonulás (ὁμοίωσις θεῷ).⁷⁴

Természetesen nem szükséges ilyen spekulatívnak tűnő fejtegetésekbe bonyolódnunk, hiszen a dialógusban mindez benne van. A *Phaidrosz* fogathasonlata világosan tárja eléink, hogy az „ég feletti tájra”, azaz az ideák közé csak úgy lehetséges eljutni, ha az ember lelkén belül a vadállatias, szörnyetegre hasonlító lovat a kocsis a szép ló segítségével megszelídíti. Platón nagyon naturalisztikus módon festi meg a vadló betörését:⁷⁵

„A kocsist pedig még erősebben hatalmába keríti előbbi élménye: mint valami akadály előtt, visszahököl, féktelen lova szájában erővel még hátrébb húzza a zablát, csúf szavú nyelvét és pofáját felvérzi vele, míg combját és tomporát – fájdalmak közepette – a földre nem rogyasztja. Aztán mindezt többször is végigszenvedve a nehéz természetű ló felhagy féktelenségével, immár megjuhászodva enged vezetője szándékának...”

Mint látjuk, itt már nem szép szóval történik a megszelídítés, hanem éppen úgy, ahogy a vadállatokat szokás kezelni: brutális erőszakkal, szenvedéssel és vérrel kikövezve az utat. A vadló megszelídítésének kulcsfontossága van a dialóguson belül, hiszen Platón röviddel később így ír:⁷⁶

„Ha az értelem jobbik erői győznek, és rendezett életre és bölcsesség szeretetére vezetik őket, boldogságban és egyetértésben töltik földi életüket, önuralommal és rendben [κόσμιον] élve leigázzák [δουλωσάμενοι] a lelkükben a gyarlóságot [κακία ψυχῆς] szülő erőt, és felszabadítják [ἐλευθερώσαντες] azt, amelyik az erényt szüli.”

A fenti sorok egyértelműen kimondják, hogy a filozófia feltétele a lélekben lakó rossz leigázása, azaz a vadállat megszelídítése. Kenneth Dover ezt úgy fogalmazza meg, hogy az elemi erejű erotikus energiák szublimálása eredményezi a filozófiát, így lehetséges, hogy a platóni

⁷⁴ A szofista definícióját ezek után így fogalmazhatjuk át: az ember megszelídített állat.

⁷⁵ *Phaidrosz* 254e.1-7.

⁷⁶ *Phaidrosz* 256a.7-b.3.

metafizikát meghatározzák a szexuális fogalmak.⁷⁷ A fenti sorokat könnyen köthetjük a korábban elhangzottakhoz. Először is láthatjuk a thraszümakhoszi rendezett (κοσμίως) életet, másodszer egy kidolgozott választ kaphatunk Kalliklész azon vádjára, mely szerint a filozófia rabszolgává teszi (καταδουλοῦν) az embert, mivel minden szabadságától megfosztja.⁷⁸ Platón szerint amikor leigáztatik a lélek gyarlóságaként felfogott vágyakozás, akkor az egész lélek ilyen módon kialakuló harmonikus, baráti viszonyai éppen az igazi szabadságot tesszik lehetővé. A lélekfogat ezáltal megvalósuló felemelkedését Platón pedig az istenhez való hasonlatossá válásnak és a testtől való megtisztulásnak nevezi.⁷⁹

Felmerülhet az a probléma, hogy az imént vázolt pszichológiai megszelídítés mennyiben tekinthető a feltett antropológiai kérdés megoldásának. Amennyiben Platón az embert a lélekkel azonosítja, annyiban azt gondolhatjuk, hogy igen. De a *Törvények* következő, kardinalis szöveghelye teljesen világosan fogalmaz:⁸⁰

„Az emberről azt szoktuk mondani, hogy szelíd [ἡμερὸν]; de csak ha szerencsés természet és helyes nevelés párosulnak nála, akkor szokott a legszelídebb [ἡμερώτατον] és legistenibb élőlényvé válni; ha ellenben nem eléggé vagy nem jól nevelik, a legvadabb [ἄγριώτατον] minden lény között, ahányat csak szül a föld.”

Platón ezzel a néhány sorral az állam legfontosabb tisztségviselőjének, az egész nevelésügy felügyelőjének feladatát tisztázza – ennek a feladatnak sikerétől áll vagy bukik az egész állam sorsa. Tulajdonképpen ugyanazt olvashatjuk, mint a *Phaidroszban*, csak elmarad a paradoxon

⁷⁷ Dover 2001, 201–203. o. Nem kívánok itt belemenni a platóni erőszamba bonyolultsága miatt. Azt azonban ki kell mondanunk, hogy a *Phaidroszban* (de hasonlóan *A lakomában* is) a szerelem egy filozofikus módja kerül kifejtésre, mely nem a másik testére, hanem lelkére koncentrál. Előbbit a *Törvények* féktelennek (ἄγρια), utóbbit szelíd (ἡμερὸς) szerelemnek nevezi (837b.2–4).

⁷⁸ *Gorgiasz* 483e.6.

⁷⁹ *Phaidrosz* 248a.2 és 250c.4. A megszelídítés tehát az ember eredeti metafizikai állapotát igyekszik visszaállítani, melyben szárnyát elveszítve nem zuhant testbe.

⁸⁰ *Törvények* 766a.1–4.

feszültsége és a kérdő forma, ám a gondolat megkapja az őt megillető helyet. A legvadabb lény, akit a föld szül, könnyen utalhat a Tüphón alakra, hiszen a szörnyet a hésziodoszi és az apollóodoroszi verzió szerint is Gaia szülte. Az idézet szerint két feltétel teszi lehetővé, hogy az ember a legszelídebbé váljon (ἡμερώτατον γίνεσθαι), mindkét feltétel szükséges, de önmagában nem elégséges. Először is az ember szerencsés természettel kell hogy rendelkezzen. Platón számos helyen kifejti azt az arisztokratikus nézetét, amely szerint az emberek között már születésükkor komoly különbségek lehetnek lelki alkatukat illetően, mely a szerencsétől vagy az előző életüktől függ. A második feltétel a helyes nevelés (παίδεια), mely abban áll, hogy a nevelő nem engedi, hogy a potenciálisan legvadabb élőlényből valami vadállat váljék, hanem szelíddé és istenessé teszi.⁸¹ Platón itt nem kezd bele pszichológiájának ismertetésébe, de vázolja a két potenciális végletet és a jó lehetőség megvalósulásának módját.

Összefoglalva fejtegetéseinket azt mondhatjuk, hogy a platóni antropológia egyik központi eleme a megszelídítés aktusa. Ezáltal természetesen számos olyan meghatározó platóni tanítást érintettünk, mely alapkőve a filozófiának: a pszichológiát, az ismeretelméletet,⁸² az idea és erősztant. Koncentráljuk figyelmünket most a pszichológiára.

⁸¹ A nevelés két alappillére, a zene és a helyes mítoszok alkalmazása egyaránt a megszelídítést tűzi ki céljául. A zenéről ezt olvashatjuk az *Államban* (441e.8-a.2): „S nem a zene és testgyakorlás okos keveréke fogja-e őket összhangba hozni, mint már említettük is, azáltal, hogy az egyiket [a gondolkodó lélek-részt] szép tanulmányokkal edzi és neveli, a másikat [az indulatos lélek-részt] pedig állandó figyelmeztetéssel csitítja, s összhanggal és ütemmel szelídíti [ἡμεροῦσαι].” Ami a helyes mítoszokat illeti, fontos a hazug mítoszok kiselejtezése, mint például Oresztész vagy Oidipusz története. Oresztész megölte saját anyját, természete állatias, vad (τὸ θηριώδες τῆς φύσεως καὶ τὸ ἄγριον), míg Oidipusz a lélek állatias, vad (θηριώδες τε καὶ ἄγριον) részének hatására nem ártall saját anyjával szeretkezni (*Kratülosz* 394e.11 és *Állam* 571c.6). Mivel ezek a mesék éppen az ellentétes hatást fejtik ki, azaz a befogadót állatiassá teszik, az állam életéből el kell tűnniük (voltaképpen ez a sorsa az egész tragédiaköltészetnek).

⁸² *Phaidrosz* 248b.5.: ha a fekete ló visszahúzza a kocsit, a létező szemlélete helyett a lélek kénytelen beérni a vélekedés táplálékával (τροφή δοξαστή).

f) Az emberben lakozó bestialitás

Platón pszichológiája komoly változásokon ment keresztül az életmű során, melyet itt nem feladatunk alaposan végigkövetni. Eleinte – például a *Protagoraszban* – egy egységes, racionális lelket láthatunk. John Cooper és Eric Dodds szerint ez a korai elmélet egybeesik a szókratészi felfogással, s Platón saját leleménye a három részből felépülő lélek tézise.⁸³ Ez utóbbi felfogásban már helyet kapnak a lélekben az ész mellett más, irracionális tényezők is, így a pszichológia középpontjába egy belső lelki harc, viszály (στάσις) és annak filozófiai problémái kerülnek. Végül, Platón kései korszakában, főleg a *Törvényekben*, Christopher Bobonich szerint éppen e problémák miatt Platón feladja a három részből felépülő lélek tézisé, s másképp fejezi ki a lélekben lévő irracionális erőket.⁸⁴ A kép talán ennél is bonyolultabb, hiszen a *Timaioszban* Platón megpróbálja összehangolni az első két elméletet,⁸⁵ ugyanakkor a hármas felosztás feladásának mértéke is kérdéses.⁸⁶

A megszelídítés tézisének további megértése szempontjából számunkra a három részből felépülő lélek elmélete a mérvadó, melyet az *Állam* és *Az államférfi* egyes szakaszai alapján kívánok bemutatni.⁸⁷ A lélek három alkotóeleme a gondolkodó (λογιστικόν), az indulatos (θυμοειδής) és a vágyakozó (ἐπιθυμητικόν) lélekrész. A lélekrészek hasonló tulajdonságokkal bírnak, melyeket Bobonich így foglal össze az *Állam* alapján:⁸⁸

- (1) minden egyes résznek saját vágyai (ἐπιθυμίαι) vannak, tudnak kívánni és akarni,

⁸³ Cooper 1999, 118. o., illetve Dodds 2002, 168-173. o.

⁸⁴ Bobonich 2002, 162-163. o. A *Törvények* báb hasonlatában az isteni arany zsinór, mely szelíden (πρῶτος) vezérel, sok merev és erőszakos vaszsinórral van szembeállítva. Itt egyértelműen hiányzik az ezüstzsinór. Ennek látszólag ellentmond a *Törvények* 863b-e, ahol elkülönítésre kerül a három rész.

⁸⁵ *Timaiosz* 69c-72e.

⁸⁶ Ehhez lásd Lloyd Gerson érvelését Bobonich-kal szemben (Gerson 2003).

⁸⁷ *Állam* 439a-449a, 588b-592b, *Az államférfi* 307c-310c. A *Phaidrosz* vonatkozó szakaszáról már esett szó.

⁸⁸ Bobonich 2002, 220. o.

- (2) a következő kognitív tulajdonságokkal rendelkeznek: bírnak hitekkkel és praktikus célokkal, tudnak érvelni (például arról, hogy mit kéne tenni), kommunikálni és meggyőzhetik a többieket, egyetértést kialakítva,
- (3) saját gyönyöreik vannak.

Az *Állam* negyedik könyve alapján a gondolkodó lélekresznek kettős funkciója van: megismerheti az igazságot és uralkodhat. Az indulatos lélekresz Cooper és Hobbs szerint is a homéroszi θυμός-szal hozható összefüggésbe, s ennek megfelelően a hirtelen felindulás, a harag forrása.⁸⁹ A vágyakozó lélekreszhez az evés, az ivás és a szexualitás testi gyönyörei, illetve a vagyon iránti vonzódás köthető. Ennek megfelelően az egyes lélekreszek kíváncsiái a következők: a gondolkodó tanulni akar (φιλομαθής), az indulatos hírnévre és győzelemre vágyik (φιλόνηκον, φιλότιμον), míg a vágyakozó az állatias gyönyörök (θηριώδης καὶ ἀλόγος ἡδονή) és pénz után sóvárog (φιλοχρήματον).⁹⁰

A részekre szakadt lélek igazságossága az összetevők között kialakuló hatalmi viszonyok függvénye. A lélek igazságtalanságáról beszélhetünk, ha nem az uralkodni hivatott rész vezérli a többi, és a lélek betegségéről akkor, ha a részek között viszály (στάσις) tör ki.⁹¹ Mindkét eset, az uralkodásra hivatott rész alárendeltsége vagy mellőzöttsége miatt, az erény ellentétét eredményezi, tehát a tudatlanságot, a féltelenséget, a gyávaságot és az igazságtalanságot. A lélek igazságtalanságát Platón a jellemek tipologizálásával ismerteti: a timokratikus emberben az indulatos, míg az oligarchikus, a demokratikus és a türannoszi emberben a vágyakozó lélekresz az úr. A lélek betegségét előidéző viszály, az együvé tartozó dolgok meghasonlása Platón szerint a legrosszabb dolgok egyike, mely még a háborúnál, az idegenek harcánál is kíméletlenebb.⁹² Ezért a legfontosabb a kiharcolt győzelem megtartása, a belső háború kitörésének megakadályozása, míg a legszégyenletesebb dolog az, ha az ember önmagával szemben marad alul. A ellenséggel viszonylag könnyű szembenézni, de az igazi erény

⁸⁹ Cooper 1999, 130. o., Hobbs 2000, 13. o.

⁹⁰ Cooper 1999, 118-138. o.

⁹¹ A szofista 227d-228e.

⁹² *Törvények* 629d, *Állam* 470b.

az ember önmagával vívott küzdelmeiben mutatkozik meg.⁹³ Ha a viszály mégis kitörne, a gyógyír a megtisztításban rejlik:⁹⁴

„Amennyiben tehát a lélek esetében is találunk olyasmit, ami a rosszaságtól való megszabadítás, ha ezt tisztításnak [καθαρισμόν] mondjuk, megőriz-
zük az összhangot az előbb mondottakkal.”

A tisztítás két fő típusát mutatom be a következőkben: az elsőben a gondolkodó a vágyakozó lélekrészt igázza le, a másodikban az induktos és a gondolkodó lélekrész harmonizációja zajlik le az örökben.

Miután az *Állam* kilencedik könyvében megismerhettük a zsarnoki életforma elvetemültségét, elemi erővel vetődik fel az a kérdés, hogyan lehet a lelken belül feltámadó állatias vágyakozást kordában tartani. A negyedik könyvben már olvashattuk, hogy amikor a vágyakozó rész ivásra ösztönözte az embert, akkor a gondolkodó rész képes volt szembehelyezkedni ezzel a törekvéssel, s erősebb lévén azt parancsolni, hogy az ember ne igyon. Platón itt már érezteti a feszültséget:⁹⁵

„Ha tehát valami a lelket – bár szomjazik – az ellenkező irányba húzza, ez a léleknek csak egy más része lehet, mint ami szomjazik, s ami – mint valami állatot [θηρίον] – az ivásra hajtja...”

A fennálló feszültség itt azonban csak azt bizonyítja, hogy a lélek különböző részekből tevődik össze, de nem tudjuk meg, hogyan érvényesül a gátló folyamat. Később Platón a következő képeket használja a részek természetének bemutatása érdekében:⁹⁶

- (1) vágyakozó: egy keverék, sokfejű állatalak (θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου), melynek szelíd- és vadállatfejei vannak (ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλᾶς),

⁹³ *Törvények* 630b.

⁹⁴ *A szofista* 227d.9-11.

⁹⁵ 439b.3-5.

⁹⁶ 588c-d.

- (2) indulatos: oroszlánalak,⁹⁷
(3) gondolkodó: emberalak.

Az igazságtalanág már korábban megismert állapota a fenti alakok viszálya: az elgyengült embert a két állat kénye-kedve szerint arra ráncigálja, amerre csak akarja, sőt egymással sem megbarátkozva egymást is marják. Az igazságosság ezzel ellentétben a rendezett harmónia állapota: az ember – amennyire csak lehet – megerősödik, mint földműves (γεωργός) gondolzza a sokfejű állatot, a szelíd (ἡμερᾶ) hajtásokat nevelve, a vadhajtásokat (ἄγρια) irtva, miközben szövetségessé teszi az oroszlánt és baráti szövetséget alkot a többiekkel.⁹⁸ Bár az oroszlán alak is felrúghatja a lélek békéjét, a rossz oka itt egyértelműen a sokalakú szörnyeteg, aki ha túlzott szabadságot élvez, zabolátlan életmódot (ἀκολασταίνειν) eredményezhet.⁹⁹ Platón ezért már nem csak egy hasonlatban mondja ki a megszelídítés aktusát, hanem a zabolátlan ember szükséges megbüntetése kapcsán szó szerint is:¹⁰⁰

„Akit viszont lelepleznek és megbüntetnek [κολαζομένου], annak az állati része [θηριῶδες] meghunyászkodik és megszelídül [ἡμεροῦται], a szelíd része pedig felszabadul [τὸ δὲ ἡμερον ἐλευθεροῦται], s azáltal, hogy egész lelke a legjobb állapotba jut, a józan önmérséklet [σωφροσύνην], az igazságosság [δικαιοσύνην] és az okosság [φρονήσεως] megszerzésével sokkal értékesebb alakot nyer...”

Mind a földműves hasonlat vadhajtásokat irtó, mind pedig a fenti megszelídítés büntető művelete összhangban van a *Phaidrosz* hasonló leírásával abban a tekintetben, hogy míg Thraszümakhosz kapcsán a pusztá beszélgetés jótékony hatása valósult meg, addig itt, a pszichológiában agresszív, fizikai gyakorlat teljesült ki. Az áttekintés tehát igazolja, hogy Platón miért állította, hogy a belső viszály szörnyűbb,

⁹⁷ Az indulatos lélek rész azért jelenik meg oroszlán formájában, mivel a görög irodalomban az indulatot megtestesítő Akhilleuszt Homérosz számtalanszor az oroszlánhoz hasonlítja (Hobbs 2000, 199-200. o.).

⁹⁸ *Állam* 589b.2-6.

⁹⁹ Ez a kalliklészi ἀκολασία βίος.

¹⁰⁰ *Állam* 591b.2-6.

mint a külső háború. Ez nem véletlen, hiszen a tét a fő erények, azaz a boldogság megszerzése.

Az *Állam* második könyvében, mielőtt még Platón kifejtene pszichológiáját, az örök kapcsán a következő dilemma merül fel: tudunk-e olyan embereket nevelni, akik honfitársaikkal szelídek, az ellenséggel szemben viszont vadak (ἄγριοι), azaz egyszerre szelídek (πρᾶον) és nagy indulatúak (μεγαλόθυμον)?¹⁰¹ A probléma magva abban áll, hogy a szelíd és az indulatos természet ellentétes egymással (ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πράεῖα φύσις).¹⁰² Szókratész először tanácstalan lesz saját kérdésétől, majd úgy találja, hogy a kutyák példája kielégíti a feltételeket, így lehetséges valamilyen összhangot formálni a két természet között. De vajon nem egy „kis tréfáról” van szó, amikor az őrt (φύλαξ) a kutyához (σκύλαξ) hasonlítjuk? Marcus Tait szerint hiba volna, ha nem vennénk komolyan ezt a szakaszt.¹⁰³ A probléma ugyanis tökéletesen illeszkedik a később kibontott pszichológiai elméletbe, ahol a gondolkodó és az indulatos lélekrész szövetséget köt. Ami ugyanis itt szelíd természetként jelenik meg, azt Platón a tanulás és a bölcsesség szeretetével jellemzi (φιλομαθές és φιλόσοφον).¹⁰⁴ Hogy mindez mennyire aggaszthatta Platont, azt jelzi, hogy a kérdés visszatér *Az Állam* férfi fejtegetései között, ám itt egy sokkal bonyolultabb feloldást kapunk.¹⁰⁵ A probléma így hangzik: a két természet alapvetően két szélsőség felé húz. A szelíd, filozofikus életforma hajlamos alkalmatlanná válni a háborúra, azaz a szelídséget az életképtelenségig fokozni, így bárki rabszolgájává teheti az ilyen embert és kedveseit. Ez a gond az *Államban* is felmerül, ott Platón úgy fogalmaz, hogy a filozofikus természet szelídsége elpuhultsággá (μαλακία) fajulhat.¹⁰⁶ Kalliklész ugyanezt veti Szókratész szemére a *Gorgiaszban*: a filozófia a lélek elpuhultságához (μαλακία τῆς ψυχῆς) vezet, s akire ez jellemző, se önmaga, se barátai mellett nem tud kiállni.¹⁰⁷ Ezek szerint Platón szük-

¹⁰¹ *Állam* 374e-376c.

¹⁰² 375c.5.

¹⁰³ Tait 1949, 203-205. o.

¹⁰⁴ 376b.8.

¹⁰⁵ *Az államférfi* 307c-310a.

¹⁰⁶ *Állam* 410d.1.

¹⁰⁷ 491b.4.

ségesnek érezte, hogy erre a vádra kidolgozott választ adjon. Az elvadult férfias lelkület ezzel szemben folyton háborúra, ellenfélre és megmérettetésre áhítózik, s félő, hogy a túl sok küzdelem közepette rabszolgává teszi önmagát, de másokat is. Így jutunk el ahhoz a kijelentéshez, hogy az erény részei természettől fogva meghasonlásban vannak egymással. A problémát az összeszövő királyi tudomány képes feloldani úgy, hogy a Jó, a Szép és az Igazságos felől igazi vélelmet támaszt a lélekben:¹⁰⁸

„Nos hát: a férfias lélek [ἀνδρεία ψυχή], ha birtokába jutott ennek az igazságnak, vajon nem lesz-e szelídebb [ἡμεροῦται] és nem akar-e feltétlenül közösséget vállalni az Igazság ügyével, ha ellenben nem részesül ebben az ismeretben, akkor inkább valami állatias jelleg [θηριώδη] felé hajlik?”

Két dolgot szükséges kimondanunk. Először is a vágyakozó lélekrész nem sajátíthatja ki magának a vadállati természetet. Ha az indulatos lélekrészt rosszul nevelik, az oroszlán könnyen őrjöngő bestiává változhat. Innen tudjuk megérteni, miért van olyan nagy szükség az *Államban* egy olyan hosszú Akhilleusz kritikára. Másodszor az eddigiekkel ellentétben azt láthatjuk, hogy a megszelídítés itt nem előfeltétele az ideák világába való eljutásnak, ahogy az a *Phaidroszban* volt, hanem következménye. Ezt több szöveghely is alátámasztja, például a *Kratülosz* elsőre igen homályos mondata: „a nap onnan kapta a nevét, hogy szelíddé tesz” (ἡ ἡμέρα ἡμερα ποιεῖ).¹⁰⁹ De a *Szofistában* is azt olvashatjuk, hogy a láthatatlan hívei szelídebbek (ἡμερώτεροι), míg a másik párt erőszakos.¹¹⁰

Vajon okoz-e számunkra igazi problémát a megszelídítés két, elsőre egymásnak ellentmondó funkciója? Ha arra gondolunk, hogy erényesnek lenni nem lehet, hiszen az csak az isten előjoga, s az erény érdekében folytonos, örök harcban kell lenni a vadállatias részekkel, akkor ez a látszólagos ellentmondás feloldható. Azt se felejtjük el, hogy a leírás két specifikus életformára vonatkozott, melyeket nem feltétlenül kell egymással kibékíteni: más a filozófus és más az őr élete

¹⁰⁸ 309e.1-4.

¹⁰⁹ 418d.5.

¹¹⁰ 246c.9.

és boldogsága. Azt azonban világosan láthattuk, hogy a megszelídítésnek kétség kívül meghatározó szerepet szán Platón a lélek hármas felosztásának elméletében.

f) Hűség a válságokban – a törvények küldetése

Christopher Bobonich szerint platóni politika legfigyelemreméltóbb előrelépése a *Törvényekben* a prelúdiumtan kidolgozása.¹¹¹ Meggyőződés, hogy a tan előzményeit világosan felfedezhetjük az *Államban*. A varázsgyűrű története igen sötét képet fest az emberi természetről: az emberek csak azért engedelmeskednek a törvényeknek, mert félnek a büntetéstől,¹¹² azaz igazi meggyőződés helyett pusztán szabálykövetés valósul meg. Mindenkit „űz-hajt természete”, s ha lehetőség nyílik a törvények alól kibújni, akkor az ember máris zsarnokká válik.¹¹³ Platón ezt legérthetőbben az ifjú Theagészszel mondhatja ki:¹¹⁴

„Azt hiszem, szíves örömet lennék zsarnok, különösen valamennyi, de legalábbis a lehető legtöbb ember zsarnoka – mint ahogy szerintem te is, és az összes többi ember szintén. Sőt, talán még szívesebben lennék isten!”

Az *Állam* záró mítosza ugyanerre utal: amikor az az ember választ életformát, aki egy rendezett alkotmányú államban élt, de csak szokásból, nem pedig bölcsességszeretetből volt erényes, rögtön a zsarnoki életformát választja, s kénytelen majd saját gyermekeit felfalni.¹¹⁵ Felmerül tehát a kérdés: milyen törvényeket kell ahhoz hozni, hogy az emberek ne pusztán félelemből kövessék a törvényeket, hanem igazi meggyőződésből? Platón először azt tisztázza, mi is az igazi erény fő

¹¹¹ Bobonich 2002, 97. o.

¹¹² Kallikész azt állítja a *Gorgiaszban*, hogy a gyenge nép félelemből engedelmeskedik a törvényeknek. Később az *Államban* (366d) azt olvashatjuk, hogy az igazságosságnak három oka lehetséges: isteni természet, tudományos alap és gyengeség (gyávaság, öregség).

¹¹³ *Állam* 359c.

¹¹⁴ *Theagész* 126e.8-a.3.

¹¹⁵ *Állam* 619d. Utalás Tantalosz mítoszára.

tulajdonsága. Könnyű erényesnek lenni a békében és nyugodt állapotok közepette. Ha az élet kényelmesen folydogál, az ember erőpróba nélkül boldogulhat. Világos tehát, hogy az erény a határhelyzetekben, a szélsőséges szituációkban tud igazán megmutatkozni. Ilyen szituáció például a lelken belül kirobbanó viszály, s ez magyarázza, hogy Platón miért talál ki olyan szokatlan próbatételeket késői nevelésméletén belül. Az erény tehát nem más, mint „hűség a válságokban” (πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς).¹¹⁶ Mielőtt bárki azt hinné, hogy Platón itt retorikai mutatványt hajt végre, érdemes felidéznünk a *Tizedik levelet*, ahol azt olvashatjuk, hogy az igazi filozófia szilárdság (βέβαιον), hűség (πιστόν) és egészség (ὑγιής).¹¹⁷ Az igazi törvényhozó tehát erre való tekintettel hozza meg törvényeit.

A fő kérdésünk az, hogyan alkotják meg a törvények ezt a hűséget. Egészen meglepő módon már a korai dialógusokban találhatunk megjegyzéseket a törvényeket illetően. A *Prótagorasz* mítoszában az emberek a zeuszi törvény (νόμος) előtt vadállat (θηρίον) módjára élnek, míg a *Gorgiaszban* Szókratész azt mondja, hogy az igazi államférfi rossz gyakorlatot folytat, ha a rá bízott szelíd (ήμερώτερα) polgárokat vaddá (ἀγριώτερα) teszi.¹¹⁸ Mindez szépen készíti elő a *Törvények* következő mondatát, melyre érvelésemet építem:¹¹⁹

„Így a jog is hogyan volna szép dolog az emberi életben, hiszen ő szelídítette meg [ήμέρωκεν] az összes emberi viszonyokat.”

A törvényeket tehát mint a megszelídítés eszközeit érthetjük meg. Úgy vélem, Platón itt felhasználja korábbi elméleteit: amikor a prelúdiumtant kidolgozza, a Thraszümakhosz-féle beszédalapú megszelídítést alkalmazza a politikában, míg az elvetemült emberek átnevelése során kombinálja a beszéd és a fizikai agresszió útján megvalósuló megszelídítést. A prelúdiumokat illetően a Thraszümakhosz párhuzam természetesen nem teljes, hiszen valós dialógus nem valósul meg, ám az előkészítő jelleg megegyezik. Az átnevelésre kerülők kapcsán

¹¹⁶ *Törvények* 630c.5.

¹¹⁷ 358c.3-4.

¹¹⁸ *Prótagorasz* 321d-328d, *Gorgiasz* 516b.3.

¹¹⁹ *Törvények* 937e.1.

azonban a nem erőszakos eljárás szinte teljesen lefedi a thraszü-makhoszi párbeszédet, hiszen a rabokkal az éjjeli tanács tagjai beszélgetést folytatnak megjavulásuk érdekében. Ezek után kézenfekvő volna a prelúdiumokat és az elvetemültek átnevelését a korábban már idézett antropológiai mondat felől értelmezni. Ott azt láttuk, hogy a nevelő feladata megakadályozni az emberek vadállattá válását és szelíddé tenni őket. Itt mégsem ezt az utat követem, bár jelzem, hogy a nevelésügy felügyelőjének küldetése igazolni látszik elképzelésemet.

Az első probléma a prelúdiumokkal az, hogy minden elemző mint a meggyőzés egy formáját fogja fel őket. Korábban már igyekeztem szétválasztani egymástól meggyőzést és megszelídítést, és itt sem állítom azt, hogy a meggyőzés automatikusan azt jelentené, hogy megszelídítésről van szó. Éppen ezért nem tartom feladatomnak Platón elgondolásait a meggyőzésről áttekinteni. Azzal mégis szükséges tisztába jönnünk, hogy mit is jelent a meggyőzés a *Törvények*ben. Bobonich szerint a meggyőzés lényegében *racionális* rábeszélést jelent.¹²⁰ Ennek újdonságát az *Állam* felől érthetjük meg, ahol a polgárok jótékony hazugságok és helyes mesék által voltak irányítva. Itt ez háttérbe szorul, s a cél az lesz, hogy a törvények elfogadásához belátás párosuljon. Bobonich főleg Karl Popperrel vitatkozik, aki szerint a meggyőzés igaz hitek kialakítását jelenti, tehát semmilyen eltérést nem fedezhető fel az *Állam* és a *Törvények* között. Bobonich olvasatában ez elfogadhatatlan, mivel a *Törvények*ben az igaz hitek már eszközökra épülnek.¹²¹ A fentiek nem zárják tehát ki, hogy párhuzamot vonjunk Thraszümakhosz *elenkhosszal* való megszelídítése és a prelúdiumok *racionális meggyőzőereje* között.

A *Törvények* prelúdiumtana természetesen a korábbi törvényhozók kritikájával kezdődik. Az eddigi törvényhozók fő hibája abban rejlik, hogy nem ismerték fel a törvényhozás két módját: a rábeszélést és az erőszakot. Csak az erőszak módszerét alkalmazták, azaz „türrannoszi rendeleteket”, pusztá száraz törvényeket adtak ki. Platón újítása abban áll, hogy a törvényhozó bevezetésképp rábeszélő jellegű prelúdiumokat (προοίμιον) helyez a törvények elé, s ezzel fogéko-

¹²⁰ Bobonich 1991, 381. o.

¹²¹ Bobonich 1991, 369. o.

nyabbá, jóindulatúvá teszi a befogadókat.¹²² Ez egyértelműen az *Állam* első könyvére emlékeztethet minket, ahol Szókratész egyfajta bevezető érvelést tartott, s ezzel jóindulatot kialakítva Thraszümakhoszbán, megnyerte magának a komolyabb tanokhoz. A törvényhozók régi generációja, mint láttuk erőszakos, zsarnoki módon járt el, míg az új törvényhozót alapvetően szelidség jellemzi. Ezt Platón újra az orvos példáján mutatja, ám itt az orvos-törvényhozó jelenik meg. Kétfajta orvosfajta ismeretes: az ál-, szolga orvosok, aki pusztá gyakorlati ügyességgel rendelkeznek, nem ismerik a dolgok természetét és nem magyarázzák el a tényállást, csak rendelkeznek, illetve igazi, szabad orvosok, akik kutatják a dolgok okát, lényegét és megbeszélik a dolgot a betegekkel, sőt ha kell meg is gyógyzik őket.¹²³ Nos, utóbbiról pontosan azt állítja Platón, hogy a legszelídebb módon kezelnek (πρᾶτατον θεραπεύειν) és meggyőzve megszelídítik (πειθοῦς ἡμερούμενον) a beteget.¹²⁴ Az orvosok megkülönböztetése természetesen példázat, mely világosan rámutat arra, hogy a törvényhozás egyfajta orvostudomány, melynek a feladata a megszelídítés.¹²⁵ Ez egybevág azzal, amit korábban az orvoslás fontosságáról a platóni *ars poetica*, az antropológia vagy a pszichológia kapcsán lefektettünk. Bobonich az orvos példázatban a platóni politika fejlődését pillantja meg: a törvényhozó nem szolgálknak, hanem már szabad embereknek látja a polgárokat, s ezért tartja szükségesnek, hogy racionális magyarázatot nyújtson.¹²⁶

Platón tovább árnyalja az orvos-törvényhozóról kialakított képet, mikor rátér a büntetés módjainak ismertetésére:

„Nemes indulattal [θυμοειδῆ] elteltnek, de egyszersmind a lehető legszelídebbnek [πρᾶτον] kell mindenkinek lennie. Mert a mások súlyos, nehezen orvosolható, sőt teljesen orvosolhatatlan igazságtalanságait nem lehet másképp ártalmatlanná tenni, mint harcolva és győzedelmesen védekez-

¹²² 722b-723a.

¹²³ 719e-722a.

¹²⁴ 720a.7 és d.7. A πειθοῦς ἡμερούμενον újra csak azt igazolja, hogy a meggyőzés és a megszelídítés mást takar, ellenkező esetben nem volna megkülönböztetve a kettő.

¹²⁵ A megszelídítésnek igazából nincs sok értelme, ha az orvos munkájára gondolunk, Platón ennek ellenére mégis alkalmazza az orvos példában.

¹²⁶ Bobonich 2002, 105. o.

ve ellenük és könyörtelenül büntetve őket. Eerre pedig a lélek képtelen, ha nincs meg benne a nemes indulat. Ami viszont azokat illeti, akik vétének ugyan, de hibáik orvosolhatóak, először is be kell látni, hogy az igazságtalan ember sohasem tudatosan vét az igazságosság ellen. [...] ilyenkor van helye annak, hogy indulatunkat visszatartva szelídek legyünk [πραῦνεῖν]...”¹²⁷

A büntetés tehát kétféle lehet: a javíthatatlanoknak meg kell halniuk, míg az orvosolható emberekkel szelíd módon kell eljárni. Javíthatatlanoknak Platón főleg azokat nevezi, akik ateisták vagy igyekeznek megvesztegetni az isteneket. Ezek az elvetemültek földön lakó, állati-as lelkek (ψυχὰὶ ἐπὶ γῆς οἰκοῦσαι θηριώδεις) vagy állatias, istenekben nem hívő emberek (θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζειν).¹²⁸ Bár eddig mindig azt láttuk, hogy a vadállat megszelídíthető, bizonyos tettek olyan igazságtalansággal járnak, melyeken csak a halál segíthet. A halálbüntetés ebben az esetben tehát nem valamiféle bosszú, hanem az egyetlen orvosság. A szelíd eljárás a platóni gondolkodás talán legijesztőbb eleméhez vezet, az átnevelés intézményéhez. Azokat, akik vétkeztek, de orvosolhatóak, a javítóintézetbe (σωφρονιστήριον) küldik öt évre, ahol az éjjeli tanács tagja beszélgetés útján megpróbálják őket észhez téríteni.¹²⁹ Hogy a javítóintézetben pontosan mi zajlik, nem tudjuk meg. Feltételezhetjük, hogy éppen a Thraszümakhosszal szemben lezajlott eljárás évekig tartó, folytonos változatában részesednek, hiszen a σωφρονιστήριον a σωφρονίζειν igéből képezhető, ami azt jelenti: észhez térít, megszelídít, megfékez.¹³⁰

Láthattuk tehát, hogy Platón késői politikájában a törvények kiadása a megszelídítés. Ezt sugallja a *Törvények* címe is, hiszen a νόμοι

¹²⁷ 731b.3-d.2.

¹²⁸ 906b.4, 909a.8.

¹²⁹ 908a.4.

¹³⁰ Köszönöm Galba Zsoltnak, hogy erre felhívta a figyelmem. Platónra nem igazán jellemző a szóban forgó ige használata, megemlíthető a *Gorgiasz* 478d.6, ahol arról esik szó, hogy a büntetés mértékre tanít, megszelídít (σωφρονίζει) és kigyógyít a lelki betegségből.

nem csak törvényeket, hanem dallamokat, énekeket is jelenthet.¹³¹ Innen érthetjük meg, hogy Platón miért nevezi a bevezetéseket prelúdiumoknak, „felhangoló előjátékoknak”.¹³² Ha azonban a bevezetések prelúdiumok, a törvények pedig dallamok, akkor a *Törvények* tulajdonképpen zenét szolgáltatók, mely zenének – az *Állam* felfogása értelmében – a megszélesítés a fő funkciója.¹³³

g) Filozófiai háttér

A konklúzió kimondása előtt szükséges röviden bemutatnunk azt a filozófiai hátteret, amelyben a megszélesítés motívuma megszülethetett. A *φύσις-νόμος* vita alapvetően meghatározta a kor filozófiai életét,¹³⁴ s mint láttuk, Platón több ízben bekapcsolódik ebbe a vitába. A *Gorgiasz* Kalliklésze hasonló álláspontot vesz fel, mint Antiphón: a törvény parancsait a közmegegyezés hozta létre, míg a természet parancsai szükségszerűek, ebből fakadóan a törvény és a természet szemben áll egymással.¹³⁵ A törvény tehát lényegében természetellenes béklyó, amit le kell rázni, hiszen a természet a követendő. Az *Állam* Thraszümakhosz felújítja a kalliklészi téziseket,¹³⁶ s a varázsgyűrű történetében újra csak bizonyos antiphóni tételek köszönnek vissza: aki úgy hájja át a törvényt, hogy tette rejtve marad, elkerüli a szégyent, ellenkező esetben viszont büntetésben részesül. Platón tehát felveti a *φύσις-νόμος* vita fő kérdését, ám a szofistákkal ellentétben megpróbál rá egy alternatív választ nyújtani.

Ám jóval többről van szó, mint hogy Platón részt vett a kor egy meghatározó filozófiai diskurzusában. Ezt főleg úgy láthatjuk be, ha a törvény előtti korszak különböző leírásainak azonosságára figyelünk

¹³¹ Platón utal is erre (722d.6-e.1): „Így a lant mellett énekelt daloknak – melyeket szintén *nomosz*-nak hívnak, akárcsak a törvényeket – és egyáltalán minden költői műnek csodásan megalkotott bevezetései vannak.”

¹³² 722d.4.

¹³³ A zene és a megszélesítés kapcsolatáról lásd a 78. lábjegyzetet.

¹³⁴ Kahn 1981, 94. és 104. o., Kerferd 2003, 139. o.

¹³⁵ Ehhez lásd Antiphón B44 (Steiger 1993, 61-64. o.).

¹³⁶ Bár Thraszümakhosz nyíltan sehol sem használja a *φύσις-νόμος* ellentétet, amikor Glaukón átveszi téziseit, az ellentétpár segítségével fogalmaz (Kerferd 2000, 152. o.).

fel. Iszokratész, a *Prótagorasz* mítoszához kísértetiesen hasonló történetében, a *vóμος* előtti emberi életet vadállati életnek (*θηριώδης ζῆν*) nevezi.¹³⁷ Ugyanezt olvashatjuk Kritiásznál, aki a törvény nélküli rendezetlen emberi életet szintén a vadállati (*θηριώδης*) jelzővel illeti.¹³⁸ A párhuzam ezek után evidens: Platón átvette a természeti állapotban lévő ember vadállati természetének motívumát és komoly filozófiai szerepet szánt neki. A megszelídítés gondolata így azért születhetett meg, mivel a vadállati természet problémáját orvosolni kellett. Azonban észre kell vennünk azt is, hogy Platón jócskán kiterjeszti a motívumot. A vadállati természet többé már nem csupán a természeti állapotban élő ember vonása, hanem helyet kap a lélek belsejében, de döntő szerepet kap az antropológiában, a filozófiai küldetés megfogalmazásában, s vitathatatlanul a késői politika törvényfelfogásában is. Olyan filozófiai alapgondolatról van tehát szó, mely végig ott dolgozik Platón fejében.

Nem szabad ugyanakkor elfeledkeznünk arról sem, hogy Platónnál alapvetően két történet lehetséges. Az első egy kultúrtörténeti leírás, melyben az ember nagyban ki van téve a rossznak, s ha nem részesedik isteni természetben és helyes nevelésben, nagy eséllyel vadállati természetet vesz fel. Ennek fő oka az isteni rész hanyatlása és testbe költözése. Ezzel már utaltunk is arra, hogy a kultúrtörténeti leírás egy metafizikai történet szerves részét képezi, mely az ember isteni részének sorsáról szól. A megszelídítés nem csak az evilági, rendezett életet szolgálja, hanem a korábbi, eredendő metafizikai állapot visszaállítását is, melyben az ember lényegében jó.

g) Összegzés

Az első részben igyekeztem bemutatni, hogy a megszelídítés gondolata alapvető fontossággal bír a platóni gondolkodáson belül. Úgy vélem sikerült feltárnom, hogy a filozófia önreflexiójában, az antropológiában, a pszichológiában és a politikában a megszelídítés meghatározó elem, illetve számos más fő tantól, mint az idea- vagy erősztan alapvetően elszakíthatatlan. Emellett próbáltam arra is felhívni a fi-

¹³⁷ *Nikoklész* 6. 3.

¹³⁸ Kritiász B25, 18. sor (Steiger 1993, 85. o.).

gyelmet, hogy Platón viszonylag konzekvens terminológiát használ. A megszelídítésnek két fő változatát ismerhettük meg:

- (1) Szelíd szelídítés: beszéd vagy párbeszéd útján, hosszas folyamatban, radikálisan átalakítja a partner hozzáállását, jellemét; a megszelídítést ebben az esetben a racionális és felsőbbrendű ész meggyőzőereje garantálja.
- (2) Agresszív szelídítés: egy kirobbanó harcban, ha kell brutális módon betöri az ellenséget; bár itt fizikai erőszakra utaló képek jelennek meg (leigázás, betörés, irtás), a szó szoros értelmében vett fizikai erőszak nem valósul meg, ám egyértelmű, hogy a ráció helyett a nyers erő diadalmaskodik.

Mindkét változatban közös, hogy a cél nem a megszelídített megsemmisítése, szolgává tétele, hanem a megszelídített és az egész érdekének szem lőtt tartása, azaz a korábban szemben álló entitások harmóniája és barátsága. A megszelídítést minden esetben a rossz tette indokoltta, amely rosszat egy vadállatias természet jelenléte fejezett ki.

Zárásképp azt kérdezzük, vajon beszélhetünk-e egységes téziszről. Meglátásom szerint Platón rendszerint akkor használta megszelídítés aktusát, ha egy felsőbbrendű entitás érintkezni akart egy alsóbbrendűvel. A probléma mindig abban állt, hogy milyen módon képes a magasabbrendű entitás áthatni, átalakítani az alsóbbrendűt. Megvalósulhat-e párbeszéd, racionális eszmecsere az alsóbbrendűvel, vagy más jellegű, erőszakos eszközökre van szükség? Mint láthattuk, a megszelídítés két változata által olyan általános megoldást kínált, mely fel tudta oldani ezt a kérdést. Ha Plutarkhosz *Timaiosz*-értelmezésére tekintünk az *Izisz és Ozirisz*-ben, ahol a rossz princípiumot a Tüphón szörnyeteg testesíti meg, ugyanezt látjuk: a jó princípium úgy tudja uralma alá hajtani a rosszat, hogy megszelídíti azt.¹³⁹ Ez a lehetséges kozmológiai olvasat felveti egy globális tézis lehetőségét is.¹⁴⁰

¹³⁹ *Izisz és Ozirisz*, 63. o.

¹⁴⁰ Jelen kereteket meghaladja a Plutarkhosz-féle olvasat beható elemzése, ez ugyanis egy külön dolgozatot követelne meg. Mivel Nietzsche reflexiói főleg a

III. Nietzsche Platón-kritikája¹⁴¹

a) Nietzsche és a filológia

Az utókor gyakran igazságtalanul viszonyul Nietzschéhez, amikor páratlan filozófusnak vagy költőnek, de tehetségtelen klasszika-filológusnak bélyegzi meg. Természetesen ennek megvan a maga oka, ám fontos, hogy ennek az ellenkezőjét világosan lássuk. Nietzsche már középiskolás éve alatt komoly humán és filológiai képzsben részesült, s rövid bonni kitérő után Lipcsében hallgatott klasszika-filológiát Friedrich Wilhelm Ritschl kezei alatt. Nietzsche igazi üstökösként robbant be a kor tudományos életébe és a *Rheinisches Museum für Philologie* hasábjain megjelent Arisztotelész-, Theognisz- és Szimónidész-tanulmánya által gyorsan ismertté vált a szakmai körökben. Ennek és tanára közreműködésének köszönhetően 1869-ben, azaz 24 évesen, még tanulmányai befejezése előtt kapott tanári meghívást Bázélba. Ebben a korban folyékonyan olvasni görögül és latinul, emellett igényes elemző és forráskritikai munkát végezni páratlan tehetségre vall. A bázeli egyetem nem is restellte ezt kihasználni, hiszen volt olyan szemeszter, mikor Nietzsche az egyetemen hét, míg a Pedagógiumban hat órát tartott.¹⁴² A sors fintora azonban úgy hozta, hogy amikor Nietzschének tanári állást kínáltak fel, ő már tulajdonképpen túl volt a filológián.¹⁴³ E sajátos ellentmondásról tanúskodik egyaránt a székfoglaló beszéd és természetesen *A tragédia születése* is. Mindkét írás a filológia megújítását tűzi ki célul maga elé: a székfogla-

pszichológia és az antropológia területére vonatkoznak, a kozmológiai elméletre nincs szükségünk.

¹⁴¹ A fontosabb művekre a bibliográfiában megadott rövidítések szerint hivatkozok.

¹⁴² Biczó 2007, 532. o.

¹⁴³ „Mert ne tagadjuk, az ókornak az a felemelő, átfogó szemlélete hiányzik a legtöbb filológusunkból, nagyon is közel hajolnak a képhez, olajfoltot vizsgálnak rajta, ahelyett, hogy az egész festmény nagy, merész vonalait csodálnák, sőt, ami több, élveznék. [...] Harmadszor az a mód is borzalmas, ahogy mi dolgozunk. Ez a száz könyv itt előttem az asztalon, megannyi izzó harapófogó, amely az önálló gondolkodás idegét égeti ki belőlem.” (Levél Gersdorff bárónak, Naumburg, 1867. április 6.)

ló beszéd Senecát megfordítva arról szól, hogy a filológiának filozófiává kell válnia,¹⁴⁴ míg a tragédiakönyv ezt a programot kibontva vizsgálja a filológia szerepét a német lényeg megvalósításában. Ennek megfelelően a tragédiakönyv fogadtatása lesújtó volt, ám ez tulajdonképpen nem meglepő. Nietzsche ugyanis szándékosan szakít azzal az eszköztárral és tudományos módszerrel, mely szakmája ifjú titánjává tette, ahogy az utólagos előszóban olvashatjuk: „hiányzik belőle a logikai tisztaságra törés, szerfelett biztos az igazában, ezért aztán felül-emelkedik a bizonyításon, egyáltalán, kétkedik a bizonyítás helyénvalóságában.”¹⁴⁵ De mindez nem elég, a könyv szerint a klasszika-filológia eddig pusztá „árnyékokon és merő külsőségeken lelegészett.”¹⁴⁶ Természetesen ezt a gögöt a szakma nem bocsáthatta meg. Ritschl az írást az anyával szemben elkövetett kegyeletlen viselkedésként értelmezte, míg Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, fiatal lipcsei filológus *Zukunftphilologie* című pamfletje szakmai dilettantizmussal és tájékoztatlansággal vádolta meg Nietzschét. Mint láttuk, ez nem igaz, Nietzsche szándékosan szakít a tudományos módszerrel, hiszen felfogásában a filológus csak a filozófus előkészülete lehet.¹⁴⁷ A pamflet mégis nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Nietzschét a mai napig tehetségtelen filológusként tartsák számon.¹⁴⁸

Mindebből már következik, hogy a Nietzsche számos, bizonyítást nélkülöző intuícióját nem vethetjük el arra hivatkozva, hogy nincs tudományos bázisuk. Nietzsche roppant felkészült és olvasott filológus volt, akinek azonban szakmája keretei túl szűknek bizonyultak. Tény ugyanakkor, hogy Nietzsche visszahatott a filológiára,¹⁴⁹ hiszen pél-

¹⁴⁴ Homérosz és a klasszika-filológia 30. o.: „Filozófia lett, ami filológia volt.” Ehhez lásd Biczó 2000., 19-28. o.

¹⁴⁵ GT, Önkritika-kísérlet 3.

¹⁴⁶ GT, 16.

¹⁴⁷ *Mi, filológusok*, 108.

¹⁴⁸ Wilamowitz, akit pamfletje megírására voltaképpen felbujtottak, 1928-ban komoly önkritikát gyakorolt és ostobaságokkal teli szövegnek minősítette kritikáját (Biczó 2007, 517. o.).

¹⁴⁹ Sloterdijk 2001, 31. o.: „Zseniálisan avatkozott közbe, s ezzel a filológiát egyrészt ösztönözte, másrészt erőszakkal vitte még előbbre, s ezzel gondoskodott arról, hogy a filológusok szakmai gondjai az emberiséget foglalkoztató filozófiai-pszichológiai ügyekké váljanak.”

dául Walter F. Otto vagy Kerényi Károly tagadhatatlanul merítettek munkásságából és bizonyos gondolatokat megpróbáltak filológiailag alátámasztani. *Mi itt ugyanezt tettük Platón kapcsán.* Be kell hogy valljuk: Nietzsche gondolkodása ösztönzött minket arra, hogy a platóni életműben a megszelídítés motívumának alapvető fontosságot tulajdonítsunk, hiszen Nietzsche kötötte Platónhoz először a megszelídítés morálját.¹⁵⁰ Az első részben tehát nem tettünk mást, mint filológiailag alátámasztottunk egy nietzschei elképzelést. Most pedig nincs más hátra, mint hogy bemutassuk azt a forrást, melyből ez táplálkozott.¹⁵¹

h) Platón pszichológiája

Kétségtelen, hogy Nietzsche átváltozásai ellenére a pszichológiai szemlélet a kezdetektől fogva végig jelen van. Nietzsche előszeretettel tekint a filozófusokra életűjük felől, azaz ha lehetséges, a szerzők belső, pszichológiai életéből vezeti le azok gondolatait. A *Túl jön és roszszon* egy szakasza világosan mutatja be ezt a megközelítést:¹⁵²

„Fokozatosan kiderült számomra, mi is volt eddig minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen memories; valamint az is, hogy a morális (vagy moráltalan) szándékok alkották minden filozófiában azt a voltaképpeni életcsírat, amelyből az egész növény sarjad.”

¹⁵⁰ G 7./5.

¹⁵¹ Fontos megjegyeznünk, hogy Nietzsche alaposan ismerte a platóni dialógusokat. Bázeli évei alatt többször tartott előadást Platónból, az 1871/72-es és 1878/79-es év téli szemeszterében *Bevezetés a platóni dialógusok tanulmányozásába*, az 1873/74-es és az 1876/77-es év téli szemeszterében *Platón élete és műve* címmel, illetve 1878-ban *A lakomáról*. Az előadásokhoz egy körülbelül kétszáz oldalas jegyzetapparátus társul, amely először a művek, majd a legfontosabb témák szerint mutatja be a platóni gondolkodást. A második szakaszban olyan témák jelennek meg, melyek később fontos szerepet játszanak: a valóság lebecsülése, az érzékiség gyűlölete, türannikus hajlamok, Homérosz-ellenesség, a versengés fontossága, a dolgok túlmoralizálása, szektaalapítás (ehhez lásd *Platón és elődei*, 319-378. o.).

¹⁵² J 1./6.

Már a bázeli éveket is jellemzi ez a hozzáállás, hiszen Nietzsche a preszókratikusokat és Platónt is filozófiájuk táptalajaként fogja fel. Ami Platónt illeti, különös élénkséggel találkozhatunk: Nietzsche Platónt mint embert, egyéniséget kívánja megérteni, s életében szenvedélyes lelki történetre, válságra és regényre talál.¹⁵³ Nos, a következőkben ezt a lelki regényt festem meg Nietzsche különböző feljegyzései alapján, természetesen külön figyelmet szentelve a megszelídítés motívumának.

Érdemes a korai dialógusok erős homoszexuális légkörével kezdenünk.¹⁵⁴ Nietzsche értelmezésében itt túl nagyra nőtt érzékekről beszélhetünk, melyek zsarnoki uralom alatt tartották Platónt.¹⁵⁵ Platón kétségtelenül szenvedett a rá nehezedő nemi vágytól, s valamilyen úton szabadulni akart ebből a fogságból. Ekkor tűnik fel a színen Szókratész, aki az érzékek és az ösztönösség romlottságára, illetve az ész boldogságban betöltött szerepére tanít, s ezzel megrontja Platónt.¹⁵⁶ Ennek hatására Platón szakít korábbi életvitelével, elégeti drámai műveit és Szókratészhoz csatlakozik. A folyamatot Nietzsche így jellemzi:¹⁵⁷

„Az ösztönök zsarnokot akarnak játszani; *ellenzsarnokot* kell kitalálni, aki erősebb náluk...”

Ez az ellenzsarnok-képzés vezet tulajdonképpen a bölcsesség szeretetéhez. A filozófia azonban többé nem időzhet ott, ahol az ember korábban tartózkodott.¹⁵⁸

¹⁵³ M 5./481.

¹⁵⁴ Dover kiemeli a szokatlan intenzitását, már-már abnormális erősségű homoszexuális motívumokat: birkózóiskola, „lányos arc”, vadászat (ehhez lásd Dover 2001, 26. o., 75-76. o., 109-113. o.):

¹⁵⁵ FW 5./372.

¹⁵⁶ GT 9. Így születhet meg a dialógusforma, mely a dráma filozofikus verziója.

¹⁵⁷ G 2./9.

¹⁵⁸ M 5./448.

„Menekülnünk kell élményeink elől, ha nem akarunk elveszni, ha nem akarjuk elveszíteni az *eszünket*! Így menekült Platón a valóság elől, és a dolgokat fakó gondolati képekben akarta szemlélni csupán.”

Platón lelkében így egy belső harc robban ki, mely a példakép és tanítása, illetve a testi vágyak között feszül. Természetesen az utóbbiaktól való szabadulás nem olyan könnyű, mint azt elsőre gondolnánk. Így lehetséges, hogy a Platón lelkében zajló háború kozmikussá válik: a viszály (στῆσις) megjelenik a pszichológiában, a politikában, de a kozmológiában is. Mint láttuk, a megoldást a megszeliítés idézte elő, melyet Nietzsche szublimációként értelmez:¹⁵⁹

„Hogyha valamely ösztön *intellektuálisabbá* válik, akkor új nevet, új inget kap és új értékeléssel illetik. Nem egyszer *ellentétbe állítják* az ösztön régebbi fokozatával, mintha ellentmondana neki (kegyetlenség például). – Egyes ösztönök, például a nemi ösztön nagymértékben finomíthatók az intellektus által [...] Platón szerint szublimált nemi ösztön a megismerés és a filozófia szeretete.”

Nietzsche itt egyértelműen a *Phaidrosz* fogathasonlatára és az erősztanra utal: a szublimáció folyamatában a régi, vad és testi erősz leértékelődik, gonosszá és megvetendővé válik, ám a fő cél nem az elfojtás, hanem az energiák egy magasabb szinten való alkalmazása lesz. Így születhet meg az emelkedettebb erősz, mely már nem a testet és a testi gyönyöröket, hanem a bölcsességet és a tudást tartja szem előtt. Ahogy Platón a *Phaidroszban* fogalmazott: az egyik lélekész leigázása a másik felszabadulásához vezet. Nietzsche tehát azzal, hogy a szublimációt a platóni élettörténet központi elemeként fogta fel, voltaképpen a *Phaidrosz* megszeliítés motívumának kulcsfontosságára hívta fel a figyelmet.

Nem volna teljes a kép és igazságosak sem volnánk azonban, ha nem időznénk egy kicsit tovább a szublimáció elméleténél. Nietzsche valójában maximálisan *platonista* értelmezést nyújt, hiszen – ahogy arra Francis Cornford rámutatott – Platónnak is volt egy szublimációs elmélete.¹⁶⁰ Az *Állam* egy szakasza elég világosan fogalmaz:¹⁶¹

¹⁵⁹ KSA 9. 11 [124]. Magyar fordítás: „Az új felvilágosodás” 47. o.

¹⁶⁰ Cornford 1965, 143. o.

„Ha valakinek a vágyai erősen egy irányba hajlanak, akkor azok a többi irányban sokkal gyengébbek: mintha csak a folyásuk arra volna vezetve.”

Az idézet arra utal, hogy energia a különböző hajlamok által eltéríthető és felhasználható. Platón metafizikai elmélete ennek értelmében a nietzschei pszichológiai elképzelés ellentéte: az energia alapvetően intelligibilis, azaz a gondolkodó rész sajátja, ám amikor a lélek testbe hull, az energiát eltéríti a test. A megszelídítés tehát nem más, mint az energia visszaszerzése az azt bitorló részekről. Míg tehát Platónnál az energia intelligibilis és a szublimációt a test hajtja végre, addig Nietzsche-nél az energia testi és a szublimációt a nemi vágyak rovására hajtja végre az intellektus.

c) Nietzsche, a szofista

Mielőtt rátérnénk a megszelídítés moráljának kritikájára, szükséges egy elsőre talán furcsának tűnő kitérőt tennünk. Eric Dodds a *Gorgiasz*hoz írt kommentárjának végén, egy rövid appendixben Nietzsche-vel foglalkozik: az angol filológus számos párhuzamot vél felfedezni a dialógusban szereplő Kalliklész és Nietzsche nézetei között. Hasonló párhuzamokat olvashatunk Angela Hobbs könyvében is. Először is nézzük milyen egybeesésekről van szó.¹⁶²

- (1) A Kalliklész által felvázolt νόμος-φύσις ellentét megfeleltethető a nietzschei *Sklavenmoral* és *Herrenmoral* szembeállításnak.¹⁶³
- (2) Dodds szerint a nietzschei *schlecht* és *böse* szétválasztásnak megvan a kalliklészi megfelelője: *schlecht* = τὸ φυσεῖ ἄδικον, *böse* = τὸ νομῶ ἄδικον.¹⁶⁴

¹⁶¹ 485d.

¹⁶² Az itt olvasható párhuzamokat Dodds appendixe, illetve Hobbs megjegyzései alapján állítottam össze (Dodds 1959, 387-391. o., Hobbs 2000, 151. o.). Dodds párhuzamait az 1., 2., 3., 4. és 7., Hobbsét pedig a 5., 6. és 7. pontok tartalmazzák.

¹⁶³ J 260.

¹⁶⁴ GM 1./11.: a *böse* és a *schlecht* különbségéről.

- (3) Kalliklész szerint a gyengék azért alkotnak törvényt, hogy a mögé bújva biztonságban lehessenek. Az egyenlőséget a gyengék akarják, ezért ők alkotják meg félelemből. Nietzsche szerint a társadalom a gyengék számára az erők egyensúlyát adja.¹⁶⁵ A törvények megalkotása során a *ressentiment*, az erősek iránti alattomos bosszúvágy lesz alkotóvá.¹⁶⁶ Bár Kalliklész nem beszél a gyengék bosszújáról, de a félelem hasonlóan egy teremtmény, reaktív affektus.
- (4) Kalliklész szerint a gyengék meg akarják akadályozni az erősek megszületését, ezért neveléssel mindenkit rabszolgalelkűvé tesznek (καταδουλοῦν). A νόμος így lényegében természetellenes. Nietzsche felfogásában a civilizáció célja az erős emberből, a ragadozó vadállatból „embert” szelídíteni,¹⁶⁷ s ezáltal a legsikerültebb példányokat természetellenessé tenni.
- (5) Kalliklész a νόμος-morál alternatíváját nyújtja a φύσις-morálban, melynek kifejtése során Homéroszra és Pindarosra támaszkodik. Nietzsche az úr-morál megfogalmazása során többek közt Homéroszt és Pindaroszt is szem előtt tartotta,¹⁶⁸ így igyekezett egy nem természetellenes morált körvonalazni.
- (6) Kalliklész leírásában az erős ember bátor, ösztöneinek szabad folyást biztosít, és híján van a lélek gyengeségének (μαλακία τῆς ψυχῆς). Nietzsche hasonlóan nyilatkozik, amikor az emberfeletti embert keménységgel, vitézséggel, veszélyes étellel és maximális, túlcserkésző hatalomérzettel jellemzi.¹⁶⁹
- (7) Kalliklész a φύσις-morál megfogalmazása során végig szem előtt tartja a felsőbbrendű ember ideálját. A kommentárok megjegyzik, hogy az *Übermensch* összecseng Kalliklész megfogalmazásaival. Sőt, Kalliklésznek Akhilleuszra történő utalását is párhuzamba állítják a szőke bestiával vagy a nevető oroszlánccal.

¹⁶⁵ S 22.

¹⁶⁶ GM I./10.

¹⁶⁷ GM I./11.

¹⁶⁸ GM 3./25.

¹⁶⁹ Z 3. Régi és új táblákról 29., illetve 4. Párbeszéd a királyokkal 2.

Dodds ezek után egy igen erő plágium vádat fogalmaz meg: Nietzsche tulajdonképpen nem tett mást, mint a jól ismert kalliklészi téziseket használta fel és gondolta tovább filozófiájában.¹⁷⁰ A következőkben koncentráljunk ennek az állításnak a vizsgálatára.

Úgy vélem, hogy a párhuzamok többsége helytálló. Ha az első pontban foglaltakat elfogadjuk, a többi tulajdonképpen levezethető belőle. Kalliklész valóban egy úr-morált fogalmaz meg, s komoly kontrasztot alkot a plebejus Szókratésszal, akinek fő eszköze, a dialektika szintén ízig-vérig plebejus.¹⁷¹ Hasonló megegyezés, hogy a gyen-

¹⁷⁰ Winfried Schröder, aki szintén felfedezi a felsorolt párhuzamokat, Doddshoz hasonlóan a kalliklészi nézetek nietzschei rekapitulációjáról ír (Schröder 2005, 246-248. o.).

¹⁷¹ Nietzsche Szókratészt mint nem arisztokratát (*roturier*), plebejst fogja fel, s többször származásával magyarázza nézeteit. Ezzel összhangban a dialektikát is plebejus ügyeskedésként mutatja be (ehhez lásd KSA 11. 25 [297], 87. o., illetve G 2./5.). Alexander Nehamas szerint súlyos tévedés a kalliklészi és a nietzschei nézetek között párhuzamot vonni (Nehamas 1985, 202-3. o.). Álláspontját két érveléssel támasztja alá: először is Kalliklész immoralista, míg Nietzsche nem, másodszor pedig Nietzsche szerint lehetetlenség, hogy az ember a természet szerint éljen (J 1./9.). Mindkét érvelés alapvetően hibás. Kalliklész ugyanis – ahogy Dodds és Taylor is állítja – egyáltalán nem immoralista, hiszen egy törvénnyel bíró φύσις-morált körvonalaz (Taylor 1999, 169. o.). Ha a második érvelés alapjául szolgáló szöveghelyre tekintünk, ott azt láthatjuk, hogy Nietzsche a sztoikusokkal polemizál, akik hamis természetet hazudnak, s ezzel akarják az embert összhangba hozni. Nietzsche a hatalom akarásának legkifinomultabb formáját véli felfedezni a filozófia zsarnoki ösztönének világtéremtő működésében (voltaképpen Platón is ezt csinálja, amikor átértékeli a *phüsziszt*). Nietzsche tehát nem magára a természet szerinti életre reflektál, hanem a sztoikusok természet szerinti életére. Ugyanakkor Nehamas-szal szemben a következő gondolat hozható fel: „Istennek ezek az árnyékai meddig borítanak még sötétbe minket? Mikor fosztjuk meg a természetet végérvényesen istentől? Mi emberek, mikor kezdhethetünk végre *természetesek* lenni a tiszta, újra megtalált, újra megváltott természet kebelén?” (FW 3./109.) Itt tulajdonképpen egy programot kapunk: azt a büntetett, amit Platón és a filozófia elkövetett a természet ellen, jóvá kell tenni. Hasonló programról beszél a *Túl jön és rosszszon*, amikor az ember természetbe való visszafordításáról („den Menschen zurückübersetzen in die Natur”) szól (J 7./230.) Ezek alapján tehát úgy vélem, a kalliklészi és a nietzschei nézetek között felállított párhuzam tartható.

gék azért tömörülnek nyájba és azért találják fel az egyenlőséget (a nyájmorált), hogy védekezzenek az erősekkel szemben. A gyengék legfőbb célja így az, hogy az erős ember meg se születhessen, vagy ha már jelen van, betörjék. Nem meglepő, hogy ezek után Kalliklész és Nietzsche egyformán a homéroszi arisztokratamorálra, s a mítosz nagy alakjainak hősiek életére támaszkodik. A hetedik pontot azonban nem tudom elfogadni abban a formában, ahogy Dodds és Hobbs elénk tárja. Mindketten ugyanis átveszik azt a platóni felfogást, mely szerint Kalliklész felsőbbrendű embere hedonista, s az emberi érdek könyörtelen és hatásos megvalósításának híve, mely főleg materiális javakra, teljes szabadságra és a mások fölötti hatalomra irányul.¹⁷² Ezt a morális olvasatot azonosítják a hatalom akarásának elméletével. De mondjuk ki: itt tulajdonképpen a *böse* meghatározásáról van szó, hiszen a nyáj tagjai tekintenek így a rájuk törő ragadozókra. Ebből már világosan látszik, hogy a két elemző nincs tisztában a hatalom akarásának nietzschei felfogásával.¹⁷³ Aligha hihetjük tehát, hogy a szőke bestia gondolatát Kalliklész hedonista, hatalommániás ideálja ihlette volna,¹⁷⁴ ahogy szintén tévedés a szőke bestia és az *Übermensch* közé egyenlőséget tenni.¹⁷⁵ De mit kezdjünk a többi párhuzammal? Elfogadhatjuk, hogy a platóni Kalliklész számos nietzschei alapgondolat forrása?

Meggyőződésem, hogy Dodds téved. Először is párhuzamok felállítására, még ha azok oly számottevőek is, semmit sem bizonyítanak. A mennyiség ezen a területen semmiképpen sem keverendő össze a minőséggel. Másodszor, a fenti összehasonlítás keretei között Nietzsche gondolatai légüres térben mozognak, azaz Dodds egyáltalán nem vizsgálta azt a filozófiai kontextust, melyben a nietzschei gondolatok megszülettek. Természetesen felesleges volna tagadnunk, hogy Nietzsche ismerte a *Gorgiaszt* vagy a kalliklészi tézisek forrásául szolgáló

¹⁷² Gilles Deleuze szerint Szókratész neheztelése miatt akarja a szofistát hedonistának megbélyegezni (Deleuze 1999, 98. o.).

¹⁷³ Rüdiger Safranski értelmezésében a hatalom akarásának két legfontosabb aspektusa az ember önmaga feletti uralma és az önfokozás (2002, 261-263. o.). Ez persze igen távol áll a hedonizmustól vagy a hatalommániától.

¹⁷⁴ Világos, hogy a forrás itt a dionüszoszi görögség.

¹⁷⁵ Ehhez lásd Danto 2000, 41-42. o., és Danto 1965, 198. o.

szofista nézeteket. Sőt, ha Dodds mellett akarnánk érvelni, felhozhatnánk a következő antiphóni tételt:¹⁷⁶

„Aki úgy hágia át a törvényt, hogy tette rejtve marad azok előtt, akiknek közös megegyezésen alapul a törvény, az elkerüli a szégyent és a büntetést. Ha tette nem marad rejtve, nem kerüli el azt. Ha ellenben valaki a lehetőséggel szembeszegülve a természetén akar erőszakot tenni, annak nem lesz kisebb a vétke akkor sem, ha minden ember előtt rejtve marad is, és nem lesz nagyobb azáltal, ha valamennyien látják.”

Antiphón tehát azt mondja ki, hogy a tulajdonképpeni vétek nem más, mint erőszakot tenni a természetén.¹⁷⁷ Ez nem más, mint az a kezdőpont, mely felől Nietzsche az egész szókratészi-platóni *décadence* mozgalmat elutasítja: Platón vétkezik a természet szent lelkével szemben, amikor a semmibe vágyva a világot barlangvilággá degradálja. Vajon Nietzsche valóban a szofista álláspontot vette fel újra? Hogy megválaszolhassuk ezt a korábbi kérdésekkel együtt, tekintsük át Nietzsche szofistákra vonatkozó néhány reflexióját.

A szofistákra tett megjegyzések összhangot mutatnak abból a szempontból, hogy Nietzsche a szofistákat a köztük és Platón között húzódó ellentét felől értette meg. Már a bázeli évek feljegyzései is arról tanúskodnak, hogy Nietzsche nem hiszi el Platón szofistákról nyújtott torz képét, hanem George Grotéval ért egyet. A szofisták nem szektát alkotnak, hanem rendet, és nem demoralizálták a görögséget, hanem elfogadott erkölcstanítók voltak. Ellenben Platón az, aki szektát alapít és betegséget hoz a görögség egészséges testébe.¹⁷⁸ Egy jóval későbbi feljegyzés árnyalja ezt a képet: Nietzsche itt már ellenkezik Grotéval, a szofisták nem a morál mintaképei, hanem egyszerűen realisták.¹⁷⁹ Igazi görögök, összhangban a régi görög ösztönökkel, szembeállítva viszont a nem-görög Szókratésszal és Platónnal. Ami a morált illeti:¹⁸⁰

¹⁷⁶ Antiphón B44 (Steiger 1993, 62. o.).

¹⁷⁷ Úgy vélem Kalliklész ezt nem mondja ki.

¹⁷⁸ Platón és elődei 313. o.

¹⁷⁹ WM 429.

¹⁸⁰ WM 428.

„Roppant nevezetes pillanat ez: a szofisták szinte súrolják az első *morálkritikát*, az első bepillantást a morálba...”

Könnyen érthetjük úgy e sorokat, hogy Nietzsche egyfajta elődjeinek nevezi a szofistákat, de látnunk kell azt is, hogy Nietzsche folytonosságot lát a szofisták és az őket megelőző görögség között. Ezek után könnyedén el tudjuk utasítani Dodds plágium vádját. Nietzsche nem Platónról veszi gondolatait, Platónra ugyanis mint *ellenfélre*, a görögség megrontójára tekint, akivel szemben *kiújítja* azt a szembenállást, mely Platón és a szofisták között feszült.¹⁸¹ Természetesen ez a kiújítás nem egyszerű ismétlés: a nietzschei morálkritika jóval mélyebbre hatol, mint a szofista vagy a kalliklészi, s jóval tágabb kontextusban helyezkedik el.¹⁸² Utóbbira Dodds egyértelműen vak, ahogy azt sem tudja megválaszolni, hogy ha Nietzsche ismerte a szofista tanokat, akkor miért várt azok kibontásával az 1880-as évekig. Nietzsche tehát hasonló tételeket állít fel, mint a platóni Kalliklész, ám jól követhető, saját utakon jut el ezekhez a gondolatokhoz.

E kitérő segítségével először is tisztáztuk annak a morálkritikának az előzményét, melyet a következőkben bemutatok. Megismerhettük, ha még csak vázlatosan is, Nietzsche viszonyát Platónhoz, a szofistákhoz és az őket megelőző görögséghez, illetve azt a küzdelmet, melyet Nietzsche újra felvesz. A *Gorgiaszban* azt láthattuk, hogy Platón úgy igyekszik kivédeni a kalliklészi támadást, hogy *átértelmezi a phüsziszt*.¹⁸³ Ennek az átértelmezésnek esik áldozatul Kalliklész, amikor az *Államban* újra felbukkanva megszeli. Ez a megszeli. Ez a megszeli.

¹⁸¹ „Öbenne [Thuküdidészben] jut tökéletes kifejezésre a *szofista kultúra*, akarom mondani a *realista kultúra*: ez e felbecsülhetetlen értékű mozgalom a szókratészi iskola mindenhol megtalálható morál- és ideálcshalásával szemben. A görög filozófia, mint a görög ösztön dekadenciája; Thuküdidész pedig a nagy összegzés, annak az erős, szigorú, kemény tényszerűségnek az utolsó megnyilvánulása, amely a régi hellének ösztönében gyökerezett. A valósággal szemben tanúsított *bátorság* tesz végső soron különbséget olyan jellemek között, mint Thuküdidész és Platón.” (G 10./2.)

¹⁸² Itt a keresztény morál kritikájára gondolok.

¹⁸³ Emlékezzünk rá, hogy Kalliklész élete mint „fordított élet” (βίος ἀνατετραμμένος) jelenik meg. Ez azt jelenti, hogy nem az igazi φύσις szerint él, hogy nem tudja mi az igazi φύσις.

hát a nietzschei értelmezés felől is szimbolikus, ugyanis ebben az aktusban történik meg a régi görög ösztönök destrukciója. Az a Kalliklész által bemutatott ember, aki egy egészséges, vad oroszlánhoz hasonlóan széttepi láncait és a többiek fölé emelkedik, végérvényesen eltűnik.¹⁸⁴ A *Gorgiasz* Kalliklésze azonban okos, ugyanis nem megy bele a szókratészi játékba, felfogásában ugyanis a filozófia csábító ráolvasása rabszolgává tesz (καταδουλοῦν). Ez azt jelenti, hogy a régi, nemes ösztönök gátakba ütköznek, elfojtódnak, többé lehetetlenné válik a hatalom felemelő érzése. Az ilyen filozófiától megfertőzött ember többé nem képes megvédeni magát és szeretteit, bárki büntetlenül arcul csaphatja.¹⁸⁵ A filozófia szelídítő hatása így semmisíti meg az úr-morált.¹⁸⁶

d) Szétszakított világ – szétszakított ember

Az előző fejezetben már érintettük Nietzsche Platón világtörténeti szerepéről kialakított felfogását, azonban fontos, hogy pontos, adekvát képpel rendelkezünk. Platón egyszerre a vég és a kezdet: az egészséges görögség nagy felszámolja és a kereszténység igazi előfutára. Nagyon fontos tehát, hogy Platón mindig ott lássuk a görögség hanyatlásának magyarázata és keresztényég kritikája mögött.

Már a tragédiakönyvben azt olvashatjuk, hogy Szókratész és Platón a vég kezdete, azaz Szókratész és Platón tehető felelőssé a dionü-

¹⁸⁴ *Gorgiasz* 483e-484a: „Mi a legerősebbeket s legkiválóbbakat már gyerekkoruktól fogva nevelés alá fogjuk, mint az oroszlánkölyköket, és ráolvasásokkal és varázslatokkal szolgává tesszük őket, untalan azt hirdetve nekik, hogy egyenlő részt kell birtokolni mindenkinek, mert így szép és igazságos. De aztán ha előlép egy nagyra termett férfiú, lerázza magáról ezt a nyugöt, összetöri láncait és kiszabadul, lábbal tapossa irományainkat, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad föl.”

¹⁸⁵ Kalliklész azt veti Szókratész szemére, hogy az olyan embert, mint ő, bárki büntetlenül bántalmazhatja (*Gorgiasz* 486c.2). Az ilyen ember megvetéssel sújtott, méltatlannak ítelt (ἄτιμος).

¹⁸⁶ Természetesen Platón ezt így nem mondja ki, de ez történik a szemünk előtt.

szoszi görögség elpusztításáért.¹⁸⁷ Természetesen más szerep jut Szókratésznek és más Platónnak: míg a velejéig plebejus Szókratész boszszúszomjasan és értetlenül ront rá az őt övező görög világra, addig Platón sokkal kifinomult eszközökkel idealizálja a „meghalni készülő Szókratész” képét, s bontja ki filozófiáját. Mint láthattuk a *Gorgiasz*-ban, Platón nem tesz mást, mint átértékeli a *phüsziszt*, azaz úgy utasítja el a kalliklészi *phüsziszt*, hogy egy másikat állít a helyébe. Ez teljesen egybevág a mester, Szókratész idealizálásával: a *Phaidón* végén haldozó Szókratész arra kéri barátait, hogy áldozzanak egy kakast Aszklépiosznak, azaz azt mondja ki, hogy az élet betegség, a halál pedig kigyógyulás ebből a betegségből.¹⁸⁸ Máris láthatjuk, mekkora szakadék húzódik az életet feltétlenül igenlő, a természet szépséget csodáló dionüszoszi görögség és a szókratészi iskola között.¹⁸⁹ Platón nem tesz mást, mint a jót a világon kívülre helyezi, s ezzel az „evilágot” mint látszat- vagy álvilágot végérvényesen leértékeli – azaz *kettészakítja* a világot.¹⁹⁰ De nem pusztán metafizikai műveletről van szó, ugyanis a világ teljességgel morálissá válik, amikor a morális érték a világ objektív princípiumaként határozódik meg. Nietzsche szerint Platón jóval gyávább, mint elődei: míg a tragikus görögség képes volt elfogadni és afirmálni a valóságot, sőt sóvárogta a borzalmakat, addig Platón egy fakó képzeletvilágba menekül, mely feloldja a borzalmat és tartalmazza a jót. Platón tehát reakció, reakció az őt megelőző egész görögséggel szemben:¹⁹¹ új tekintélyeket keres, az eszményi poliszt akarja, s a hanyatlásért minden *eredeti* hellén minőséget fe-

¹⁸⁷ GT 13-14.

¹⁸⁸ *Phaidón* 118a. Másképp megfogalmazva: Platón problémát lát az élet értékében.

¹⁸⁹ Felhívnám a figyelmet a következő szöveghelyre, mely egyértelműen világít rá a platóni nihilizmusra: „Mert ez a föld és a kövek és az itteni hely romlott és kimart, ahogyan a tengerben lévő dolgok a sós víztől, és nem is terem a tengerben semmi említésre méltó, és nincs ott semmi tökéletes sem, az igazat megvallva, hanem csak szakadékok és homok meg lebírhatatlan sár és iszap, ahol még volna is föld, és a nálunk lévő szépségekhez semmiképp sem hasonlítható” (*Phaidón* 110a).

¹⁹⁰ Ezért olvashatjuk azt a *Theaitétosz*-ban, hogy az ember dolga innen oda menekülni (176b).

¹⁹¹ WM 427.

lelősség tesz (Homérosz és a szofisták, a tragédia, a retorika, Periklész) – azaz átértékeli a görögség értékeit.¹⁹²

„A morál-fanatizmus (röviden: Platón) szétrombolta a pogányságot, amikor értékeit átértékelt, és ártatlanságát megmérgezte. Végre meg kellene értenünk, hogy ami ott elpusztult, az valami igazán *magasabb* rendű volt annál, ami úrrá lett rajta!”

Nietzsche nem győzi hangsúlyozni a Platón és a görögség között feszülő ellentétet és azt, hogy Platón mekkora bűnt követett el, ezért különböző helyeken antihellénnek, pseudogörögnek vagy anti-antiknak nevezi.¹⁹³ Platón olyan hajtása a görög világnak, mely egyáltalán nem illik oda, voltaképpen degeneráció, hanyatlás: az élet ellen alattomos bosszúvágygal ármánykodó elfajzó ösztön emelkedik ki és száll szembe a túlradó bőség szülte igenlés ösztönével.¹⁹⁴ Természetesen Nietzsche igen nagyvonalú, hiszen bizonyos „antihellén” gondolatok már az orphikusoknál és a püthagoreusoknál is felütik a fejüket.¹⁹⁵ Ám Nietzsche ezeknek nem tulajdonít nagy jelentőséget: bár már itt megjelenik a létezés csömöre, felfogásában ezek a szekták alapvetően nem hellének, s csak Görögország Kelettel való érintkezését reprezentálják.¹⁹⁶

Rüdiger Safranski szerint a platóni átértékelésben Nietzsche felfedezi a pozitívumot is.¹⁹⁷ E pozitívumnak az a lényege, hogy Platón

¹⁹² WM 438.

¹⁹³ Ehhez lásd G 2./2., illetve KSA 11. 25 [103].

¹⁹⁴ EH A tragédia születése 2.

¹⁹⁵ Természetesen Nietzsche tisztában van az említett két irányzat Platónra gyakorolt hatásával (*Platón és elődei* 346–47. o.). Nietzsche szerint éppen az választja el Platont elődeitől, hogy ő az első kevert jellem, míg elődei tiszta típusokat testesítenek meg.

¹⁹⁶ *A homéroszi versengés* 33. o. Ha a tragédiakönyv előmunkálataiba tekintünk be, láthatjuk, hogy Nietzsche ingadozott a vég kezdetét illetően. Több korábbi jelét is felfedezi a tragédia hanyatlásának, amikor a dialógus és a dialektika valamilyen előképe helyet kap az attikai tragédiában. A tragédiakönyv megírásakor azonban már nem ad hangot ezeknek a kételyeknek, s később is töretlenül megmarad ezeknél a nézeteinél (KSA 1. 545–46. o.).

¹⁹⁷ Safranski 281. o.

tökéletes példát nyújt arra, hogy még idegen testként, szektaalapítóként is győzelemre lehet vinni a fennálló értékek átértékelését. Korábban már láthattuk a Kalliklész alakon keresztül, hogy Platón miként fejt ki átértékelő tevékenységét. Laurence Lampert ezt úgy fogalmazza meg, hogy Platón felfedezi azt az úrt, ami a homéroszi istenségek helyén keletkezett, s ezt egy új, a hála érzése helyett a félelemre épülő vallással tölti ki. Platón morális és bosszúálló isteneket teremt, s így előkészíti a talajt a kereszténység számára.¹⁹⁸

Ezzel el is jutottunk oda, hogy Platón egyben miért kezdett. Nietzsche amellet, hogy megtagadja Platóntól a görög identitást, sokszor mint idegent tünteti fel, preegzisztens-kereszténynek vagy (egyiptomi) zsidónak nevezve őt.¹⁹⁹ Talán a legnyomatékosabb kifejezéssel a *Túl jön és rosszon* előszavában találkozhatunk: a kereszténység a „népnek” szóló platonizmus. De hogyan értsük ezt? Milyen közös pontjai vannak a kereszténységnek és a platonizmusnak, és mit jelent a „népnek szóló” kitétel? Nem hallgathatjuk el, hogy Nietzsche nagyra tartotta Platón arisztokratikus gondolkodását és megvetését a részvét iránt. Olyan két kardinális pont ez, melyben Platón egyértelműen elhatárolható a kereszténységtől. Nietzsche olvasatában Platón mélyen megvetette a csöcseléket és az *Államban* olvasható jótékony hazugság szintén arról tanúskodik, hogy az embereket megtévesztve vezette volna. A kereszténység ezzel ellentétben a csöcsélék vallása, a csöcsélék hajlamaiból fejlődött ki, és meghatározó alappillére az egyenlőség és mindenkire kiterjedő részvét gondolata. De Platónban mégis ott van valami a plebejus gondolkodásból, ugyanis Szókratész tanítványa volt. Így jutunk el a platonizmus és a kereszténység azonosságaihoz. Az elsőt *A vidám tudományban* olvashatjuk:²⁰⁰

„mi istentelenek és metafizika-ellenesek is arról a tűzről vesszük a paraszunkat, melyet egy évezredes hit gyújtott meg, abból a Krisztushitből, amely Platón hite is volt, hogy az Isten az igazság és az igazság isteni...”

¹⁹⁸ Lampert 2006, 143-146. o.

¹⁹⁹ Ehhez lásd G 10./2., WM 429., KSA 13. 16 [15].

²⁰⁰ FW 5./344.

Ennek a hitnek természetesen az alapja a korábban már említett két-világ metafizika, mely Nietzsche szemében képzelgés, vágyakozás a semmi után, a valósággal szemben kifejtett gyűlölet.²⁰¹ Platón tehát Nietzsche felfogásában olyan filozófus, akinek „keresztény” hajlamai voltak, s ezért elősegíthette a kereszténység világra jöttét, védelmét. Israel Eldad olvasatában Nietzsche a kereszténység megszületését két *décadence* mozgalom összeolvadásaként értette meg: egyfelől ott volt a túlon túl morális zsidó vallás, másrésről a világot megvető platonizmus.²⁰² Így válik világossá, hogy Nietzsche miért nevezi Szókratészt és Platont zsidóknak. Platón a görögségre olyan túlfeszített morális szemléletet hozott, mely korábban egyáltalán nem volt rá jellemző. Jól tanúsítja ezt az a platóni túlvilág mítosz, mely szakít a régi, kronoszi szemlélettel és szigorú, következetes bíraskodást valósít meg, mely alól senki sem tud kibújni.²⁰³ Sőt, Nietzsche Platón zsidóságát olyan komolyan gondolta el, hogy feltételezte: Platón Egyiptomban a zsidóktól tanult.²⁰⁴ Ezt és az eddigiek összefoglalását olvashatjuk a *Bálványok alkonyában*:²⁰⁵

„Végső soron Platónra mérhetetlenül gyanakszom: szerintem teljeséggel eltévelyedett a hellének alapösztöneitől, agyonmoralizálódott és a kereszténység előfutára – a jó fogalma nála már a legfőbb érték – olyannyira, hogy a magam részéről ezt az egész platóni jelenséget másképp, mint az emelkedett csalás kifejezésével nemigen tudom jellemezni, vagy ha ezt a szót szívesebben hallják, legyen idealizmus. Drágán megfizettük, hogy ez az athéni ember az egyiptomiaknál járt iskolába (vagy az egyiptomi zsidóknál?). A kereszténység nagy sorscsapásában Platón a kétértelműség és az elbűvölő erő azon ideálja, amely lehetővé tette az ókor nemes jellemeinek, hogy önmagukat félreértve a kereszthez vezető hídra lépjenek...

²⁰¹ Peter Poellner szerint Nietzsche alapján a platóni és a keresztény két-világ metafizika között egyezések két pontba szedhetők (Poellner 2006, 304. o.).

(1) Létezik egy „önmagában való” igazi világ, mely teljesen független az emberek róla való ismereteitől.

(2) Ez az igaz világ nem hozzáférhető az emberek érzékei számára, a tapasztalatban nem fellelhető (transzcendens).

²⁰² Eldad 1985, 50. o.

²⁰³ *Gorgiasz* 523a-526d

²⁰⁴ Ugyanezt feltételezte Platónról Szent Ágoston is (Helm 1976, 21. o.).

²⁰⁵ G 10./2.

És mennyire benne van még ma is Platón az egyház fogalmában – az egyház felépítésében, rendszerében, gyakorlatában!”

A szétszakított világ metafizikai tana azonban súlyos következményekkel jár az emberre nézve, mivel az antropológiában egy hasonló módon *szétszakadt ember* jelenik meg – így gyűrűzik be a metafizika az antropológiába. Ezt a következőképp rekonstruálja Nietzsche *A vídám tudományban*:²⁰⁶

„*A négy tévedés.* – Az embert tévedései nevelték csak igazán: először, mindig csak tökéletlenül látta magát; másodsor, képzeletbeli tulajdonságokkal ruházta föl önmagát; harmadszor, úgy érezte, hogy a lények hierarchiájában nincs jó helyen a rangsorban az állat és a természet között; negyedszer, állandóan új értéktáblázatokat talált fel és ezeket egy ideig öröknek és változhatatlannak tekintette, ekképp hol az egyik, hol a másik emberi ösztön és állapot állt az első helyen, és lett e becslés által fölmagasztosítva. Ha leszámítjuk e négy tévedés hatását, azzal mindjárt az emberséget és az emberi méltóságot is leszámítottuk.”

Ebben a néhány sorban többek közt a platóni antropológia igen rövid, de sokatmondó kritikáját kapjuk. A legegyszerűbb, ha fordított sorrendben, azaz a negyedik pontból indulunk ki. Mint láttuk, Platón öröknek mondott értékeket állított fel, s efelől ítélte meg a lélek különböző hajlamait. Így kapott első helyet az ész és váltak a testi vágyak bűnössé, megvetendővé. Az örök, metafizikai értékek miatt az ember így *kettészakadt*: céljává az igaz világba való eljutás, az igaz természet szerinti élet vált, ám ebben komolyan gátolta az az állat, amely benne lakozott.²⁰⁷ Az antropológiát így olyan kitalált entitások határozták meg végérvényesen, mint a lélek, melynek feladata az állatiaságtól, a testtől való megszabadulás lett.²⁰⁸ S már el is érkeztünk ah-

²⁰⁶ FW 3./115.

²⁰⁷ Dodds megjegyzi, hogy amikor Platón a *Timaios*-szban a lelket halandó és halhatatlan részre osztja, voltaképpen két részre szakítja az embert (Dodds 2002, 173. o.).

²⁰⁸ Platón szerint az ember megegyezik magával a lélekkel, s a test csak mint valami idegen kolonc tapad rá, melyet le kell vetkőzni. Nietzsche antiplatonizmusát mi sem szemlélteti jobban, mint Zarathusta azon mondása,

hoz a kardinális platóni tételhez, mely szerint az ember alapvetően valami tökéletlen, hibás, bűnös, akit neveléssel meg kell javítani, hogy emberségét, emberi méltóságát, tekintettel az igaz természetre visszaszerezze. Nietzsche azonban nem áll meg az alapvető tévedések feltárásánál, hanem a kettészakadt ember kíméletlen kritikáját nyújtja. A megszelídítés gondolata itt jelenik meg először:²⁰⁹

„Úgy gondolom, hogy éppen *megszelídített állatként* nyújtunk szálnalmas látványt és ezért van szükségünk az erkölcs ruhájára. [...] Az európai ember azért öltözik talpig *morálba*, mert beteg, nyavalyás, nyomorék állat lett belőle, akinek jó oka van arra, hogy »szelíd« legyen, mert majdhogynem félresikeredett torzszülött, amolyan gyöngé, csenevész, elsatnyult valaki. Nem a vadállat iszonyatosságának van szüksége morális öltözetre, hanem a csordaállatnak a maga mélységes közepszerűségével, szorongásával és azzal, hogy mennyire unja saját magát. A *morál felemeli az európai embert* valami – valljuk meg – előkelőbb, jelentősebb, csinosabb, »istenibb« masszágba.”

A szétszakított ember itt új színben jelenik meg, morál-ruhája voltaképpen álca, mely eltakarja milyen félresikerült, degenerált típus. A vadállaton (*das Raubthier*) voltaképpen nincs mit szégyellni, akinek szüksége van a morál istenítésére az a csordaállat (*das Heerdenthier*). Nietzsche tehát megfordítja a korábbi értékelést: nem az emberben lakozó vadállat a probléma. Éppen ellenkezőleg, a csordaállat embertípusa jelenti a hanyatlást, mely egyenes következménye annak a kettészakításnak, amit Platón a metafizika és az antropológia területén végrehajtott. Így születhet meg a *megszelídített állat*. Nietzsche itt nem tisztázza, hogy mire gondol a megszelídítés, illetve a csorda- és vadállat szembeállítását alatt, világos képet csak a következő két könyve nyújt. A következő fejezetben ezeket elemzem.

Azonban mielőtt továbblépnénk, álljon itt egy adalék Nietzsche platonizmusához és antiplatonizmusához. Alexander Nehamas mutatott rá Platón és Nietzsche egofelfogásának rokonságára.²¹⁰ Platón az

mely szerint az ember test és semmi más, a lélek pedig valami testi (Z 1. A test becsmérlőiről).

²⁰⁹ FW 5./352.

²¹⁰ Nehamas 1985, 170-183. o.

egot a lélekkel azonosította, azaz monásként, szubsztanciaként fogta fel. Ez a lélek három részből épül fel, egy gondolkodó, egy indulatoss és egy vágyakozó részből, s ezeknek a részeknek adott egy természet-től való hierarchiája. Platón akkor beszél az ember önmagával szembeni alulmaradásáról, akarategyengeségéről (ἀκρασία), ha az ember tisztában van ezzel a hierarchiával, ám a gondolkodó rész mégsem képes kivívni az őt megillető helyet. Ezzel a jelenséggel eddig azért nem találkoztunk, mivel a megszelídítés bemutatása során a gondolkodó rész diadalmaskodott. Nietzsche komolyan kritizálta azt a – többek közt platóni – elképzelést, mely szerint az ego egységes szubsztancia volna.²¹¹ Felfogásában az ego körvonalát folytonosan változtató entitás, melynek erőcentrumba folytonosan mozgásban van, mivel mindig más-más erőkből épül fel („lélek mint szubjektum sokaság”). Az ego nem egy már meglévő dolog, hanem olyasmi, amit ezekből az erőkből, hajlamokból meg kell alkotni („lélek mint ösztönök és affektusok közös építménye”), míg az egység maga a test. Nietzsche az akarat létét is tagadja: amikor akaratról beszélünk, voltaképpen az okozathoz társítunk egy okot, azaz az erők eredőjét nevezzük el akaratnak. Bár a kritika kiterjedt, bizonyos hasonlóságok mégis adódnak. Nietzsche – hasonlóan Platónhoz – az egot különböző hajlamok egymásra hatásának eredményeként értette meg, ám e hajlamok lényegében egyenrangúak és számuk meghatározatlan. Nietzsche, mint Platón, egy politikai metaforát alkalmaz e hajlamok szemléltetésére, ám hangsúlyozza, hogy a vezetés kérdése nem dönthető el morális úton, s főleg nem az ész javára valamilyen hazudott természet alapján.

Mindebből körvonalazhatunk egy lehetséges egológiai kritikát a megszelídítés platóni tézisére vonatkozóan. A három platóni hajlam a fentiek felől egyértelműen egy utólagos, morális interpretáció kérdésének bizonyul, mely ellentétet szít a lelken belül. Természetesen ez hűen árulkodik annak a belső feszültségéről, aki megalkotta. A megszelídítés aktusa tehát azért lehetséges, mert egy aszketikus értékelés rányomta a bélyegét az egora, s a kialakult feszültséget meg kellett oldani. Ez a feszültség jelentkezik az akarategyengeség jelenségében. A megszelídítés szükségessége így könnyedén feloldható a morális-aszketikus interpretáció relativizálásával.

²¹¹ Ehhez lásd J 1./12, és WM 479., 488., 490., 668.

e) A megszeliđítés morálja

Ha a nietzschei morálkritikához közelítünk, sajátos káosz tárul a szemünk elé, melyben szükséges valahogy eligazodnunk. Egyesek Nietzsche-t immoralistának tartják, kiindulva abból a gondolatból, mely szerint nem létezik morális tényállás, csupán jelenségek morális értelmezése.²¹² Természetesen, aki így olvassa Nietzsche-t, az téved, hiszen Nietzsche egyértelműen kijelenti, hogy ugyanúgy tagadja az immoralitást, mint a morált.²¹³ De akkor hogyan értsük azt, hogy nem létezik morális tényállás? A fenti Platón-interpretáció ad kulcsot e kérdés megválaszolásához. Nietzsche nem tagadja a morált, mint olyat, hanem a morál platóni felfogását tagadja, melyet úgy tartottak eddig számon mint a morált. Ennek a morálnak az alaptétele így szólt: „az Isten az igazság és az igazság isteni”. Ezáltal a morál mint valami kötelező érvényű határozódik meg, mely objektív, tagadhatatlan értékeinél fogva az embereknek azt mondja: „kell”.²¹⁴ Ahogy Paul von Tongeren megfogalmazza, a platóni-keresztény morál kizárólagosnak, egyedülinek kiáltja ki magát, rögzíti a jó és a rossz örökérvényű fogalmait, s ezzel ellehetetlenít minden más morált.²¹⁵ Nietzsche kétféleképpen száll szembe ezzel a felfogással. Először is kimutatja, hogy minden ilyen morálnak immoralis gyökerei vannak.²¹⁶ A legjobb példa a szent tisztaságának szétrombolása,²¹⁷ ám Platón kapcsán is ugyanezt láthattuk a jótékony hazugság vagy a pszichológiai kép megrajzolása kapcsán. Nietzsche másodszor relativizmust mutat fel az abszolutizmussal szemben, mely relativizmus a morál megalkotóinak perspektíváit választja szét egymástól. Így jutunk el a rabszolga-morál és az úr-morál megkülönböztetéséhez.

Ezen a ponton új probléma jelentkezik. Alexander Nehamas szerint ugyanis a perspektivizmus és az úr-morál felsőbbrendűségének

²¹² G 7./1.

²¹³ M 2./103.

²¹⁴ FW 5./345.

²¹⁵ van Tongeren 2006, 392. o.

²¹⁶ G 7./5.

²¹⁷ J 3./47.

állításuk inkonzisztens.²¹⁸ Nietzsche perspektivizmusának köszönhetően több morált vázol fel, de rangsorolja ezeket a morálokat. Nehamas ezt úgy oldja fel, hogy figyelmeztet Nietzsche ambícióira. Olvasatában Nietzsche nem valamiféle reformer vagy forradalmár, aki meg akarja változtatni a világot és új morált akar az embereknek nyújtani. Az úr-morál jellegénél fogva nem abszolút, csak keveseknek szólhat, és az sem egészen egyértelmű, hogy Nietzsche mennyiben tartja az úr-morált pozitív, követendő morálnak. Nehamas szerint tehát dominánsabb Nietzsche erkölcsi abszolutizmus ellen folytatott harca, s célja pusztán az úr-morál lehetőségének megteremtése.²¹⁹ De nem mindenki képes ilyen egyszerűen feloldani ezt az ellentmondást. Walter Patt szerint a morálok közötti rangsor felállításuk nem más, mint dionüszoszi pillantás a morálra.²²⁰ Csak a dionüszoszi felől válhatnak szét a jó-rossz és a jó-gonosz ellentétek, ugyanis míg az előbbi az élet igenlése, addig az utóbbi az élet tagadása. A hatalom akarásának dionüszoszi módja az, mely szükségessé teszi az úr-morál megszületését. Von Tongeren szerint ugyanezt állítja Nietzsche, amikor az „utolsó sztoikusnak” nevezi magát:²²¹ az úr-morál nem jelent mást, mint egyetértésben élni a természettel. De vajon amikor Nietzsche a platóni-keresztény morált mint természetellenest utasítja el, valójában mit tesz? Mi is ez a természet, melyhez vissza kell találni?

„Istennek ezek az árnyékai meddig borítanak még sötétbe minket? Mikor fosztjuk meg a természetet végérvényesen istentől? Mi emberek, mikor kezdhethünk végre *természetesek* lenni a tiszta, újra megtalált, újra megváltott természet kebelén?”²²²

Nietzsche munkássága vége felé kétségtelenül egyre vehemensebb támadja a természetellenességet, s ezzel párhuzamosan felemeli a megrontatlan, dionüszoszi természetet, mely a hatalom akarásának eddig megvalósult maximuma. Ám Nietzsche – ahogy Safranski figyelmeztet –, úgy beszél az ő hatalomakarájáról, ahogy a metafiziku-

²¹⁸ Nehamas 1985, 222. o.

²¹⁹ Nehamas 1985, 223-24. o.

²²⁰ Patt 1997, 177. o.

²²¹ J 7./227.

²²² FW 3./109.

sok alapelveikről.²²³ A dionüszoszi pillantás a morálra, a dionüszoszi elo minden más perspektívát kiiktat – ellenben nem lehetne szembeállítani a Megfeszítettel. Nietzsche ezzel tulajdonképpen „visszasüpped” a platonizmusba, s perspektivizmusa szertefoszlik.²²⁴ Így lesz Nietzsche platonista, s gondolkodása – Martin Heidegger szavaival élve – „megfordított platonizmus”.²²⁵

Térjünk most rá a megszelídítés (*Zähmung*) moráljának ismertetésére.²²⁶ A következőkben három kérdésre kívánok választ adni. Először: milyen szerepe van a megszelídítés motívumának az úr- és a rabszolgamorál kapcsolatában? Másodsor: milyen fontosságot tulajdonít Nietzsche ennek a motívumnak? Harmadszor: mi köze van Plátónnak a rabszolgamorálhoz vagy nyájmorálhoz? Érdemes a vizsgálatot a harmadik kérdés megválaszolásával kezdenünk.

Walter Patt egyértelműen köti a rabszolga-morált Platónhoz.²²⁷ Ezt a már korábban megismert metafizikai okokkal támasztja alá: a platóni gondolkodás voltaképpen menekülés a valóság elől, a morál így azért konstruálódik meg, mivel a dekadencia csak úgy tudja fenn tartani magát, ha a jót odahazudja magának. A filozófiában kiteljesedő félresikerültség ugyanaz, mint a rabszolga-morálban ható félresikerültség – a jó és a gonosz értékei nélkülözhetetlenek. Patt feleleveníti „az Isten az igazság és az igazság isteni” alapgondolatát is, mely a kulcs a jó és a gonosz értékeinek abszolutizálásához. Plátón így teremti meg azt a metafizikai bázist, melynek köszönhetően a csordaemberek a gonoszakkal szemben jók lehetnek. Szükségesnek érzem azonban, hogy jobban alátámasszuk ezt az összefüggést. Meggyőződésem, hogy amikor az *Adalék a morál genealógiájához*-t olvassuk, amit Nietzsche a *Túl jön és rosszon* kiegészítéseként írt, végig szem előtt kell tartanunk az előszóban elhangzó célkitűzést: *harc Plátón ellen*. A rabszolgamorált érő támadás tehát egyfajta küzdelem a platonizmus ellen.

²²³ Safranski 2002, 270. o.

²²⁴ A filozófusnak az ideához kell eljutnia, míg Nietzsche *Übermenschének* a dionüszoszi természetet kell kiteljesítenie.

²²⁵ Heidegger 1996, 203. o.

²²⁶ Megszelídítésről Nietzsche a következő helyeken beszél: FW 5./352., GM 1./11., 16., 2./6., 15., 16., 22., 3./13., 15., 21., G 7./2., 5., A 22.

²²⁷ Patt 1997, 159. o.

Ezt igazolja egyrészt, hogy Nietzsche többször is megpillantja Platónban a papot,²²⁸ másrészt pedig az, hogy *Platónhoz köti a csordaember fel-találását*.²²⁹ És valóban, ha a platóni dialógusokra tekintünk, többször is találkozhatunk olyan gondolatokkal, melyek szerint ez emberek az istenek jószágai, vagy az államférfi a nép pásztora. S nézzük csak, hogyan tűnik fel a gonosz ember:²³⁰

„Aki tehát azt állítja, hogy az istenek elnézők az igazságtalan emberekkel és cselekedetekkel szemben, ha az illető részt juttat nekik a jogtalan szerzeményekből, az ezzel szükségképp azt is állítja, hogy ha a farkasok a kutyáknak zsákmányukból egy keveset juttatnának, azok az ajándék hatása alatt megszelídülve megengednék, hogy a farkasok széttépjék a nyáját.”

Figyelmünket ne az istenek igazságosságára és megvesztegethetetlenségére irányítsuk, hanem hogy hogyan jelennek meg az igazságos emberek szemben az igazságtalannal. A igazságos emberek az istenek jámbor jószágai, míg az igazságtalan ember istentelen farkas, aki szét akarja tépni a többieket. Egyik oldalon tehát a nyáj, a másik oldalon a ragadozó.

Most térjünk rá az első kérdés megválaszolására. Nietzsche a *Túl jön és rosszon* hasábjain ismerteti az úr- és rabszolga morál különbségét.²³¹ Itt olvashatjuk azt első ízben, hogy az ember még meg nem alapodott állat (*nicht festgestellte Thier*).²³² Az ember ilyen alapvető kialakítatlansága ad lehetőséget arra, hogy vallások különböző formákba öntsék, más-más lényeket adjanak neki. Nietzsche úgy látja, hogy ez európai ember alapvetően hanyatló típus, olyasvalami, aminek már régen tönkre kellett volna mennie – csordaállat (*Heerdenthier*). Ezt az állapotot úgy jöhetett létre, hogy minden értékelést a feje tetejére állítottak: a magasabbrendű és egészséges úr-morált leértékelték a rabszolga-morál javára. De hogyan érték ezt el? Az úr-morál típusait, a ragadozó állatot vagy ragadozó embert (*Raubthier, Raubmensch*) betegesnek, gonosznak kiáltották ki, összekapcsolták a „pokollal”, s arra tö-

²²⁸ WM 141.

²²⁹ KSA 11. 26 [354].

²³⁰ *Törvények* 906d.

²³¹ J 9./260.

²³² J 3./62.

rekedtek, hogy eltüntessék a föld színéről. Az emberben lévő vadállatot azonban koránt sem tudták kiirtani, az tovább élt, csak „megistenült”. A kegyetlenség tehát önmaga ellen fordult, így vált kifinomulttá, morálissá és jelent meg az önmegtagadás, az öncsonkítás, az elérzékietlenülés, az eltestetlenülés, a bűnbánatroham és a lelkiismeret élvezetboncolás különböző jelenségeiben.²³³ A rabszolga-morál embere belső kegyetlenségét fogalomhálója kivetésével tette teljessé: azt a ragadozó embert, aki folytonos elnyomás és rettegés alatt tartotta, gonosznak (*böse*) bélyegezte meg. Nietzsche ugyanakkor teljesen eltérő képet fest erről a letűnt típusról. Itt többé már nincs nyoma a hanyatlásnak, a legsikerültebb típus független, férfias, hódító, uralomvágyó – arisztokrata. Az úr a jó és a rossz (*schlecht*) fogalmaiban gondolkodik, ami előkelőt és megvetendőt jelent.²³⁴ S ami a legfontosabb: túlereje nem a fizikai erőben áll, hanem lelkiben, azaz egészebb emberek, bestiák (*Bestie*).²³⁵ A ragadozó embernek alapvetően jó a lelkiismerete, mivel nem fordul önmaga ellen.

Amit itt olvashatunk, Platón-kritika a javából. Felismerhetjük egyrészt Platón görögséggel folytatott harcát, melyben elpusztította a régi, egészséges ösztönöket, és az úr-morál helyébe egy rabszolga-morált állított. Másrészt megjelenik a legfőbb platóni bűn, a kegyetlenség aszketikus befelé fordítása, a vadállat „megistenülése”. Bámulatra méltó, hogy Nietzsche milyen könnyed eleganciával fordítja át a platóni értékelést: nem a vadállat-ember a beteges, elfajzott, hanem az, aki képtelen önmagával békében élni és küzd vadállat volta ellen. Az ember igazi kiteljesedése, egészsége éppen ellenkezőleg vadállat voltában rejlik – erősebbé, gonoszabbá, mélyebbé kell tenni az embert.²³⁶ Nietzsche tehát megfordít, de vitathatatlanul megmarad a platóni antropológia elemeinél. A *Túl jón és rosszon* – azon kívül, hogy ezeket a

²³³ J 7./229.

²³⁴ J 9./260.

²³⁵ J 9./257.

²³⁶ J 9./295. KSA 14. 4 [94]: „Úgy kell, hogy tökéletes legyen állatnak is, aki tökéletes ember akar lenni” (magyar fordítás: Nietzsche 2000e, 417. o., 124-es jegyzet). „Hadd váljék belőlük jobb ragadozó, finomabb, okosabb, emberhez inkább hasonlatos: mert ragadozó állatnak – az ember a legjobb” (Z 3. Régi és új táblákról 22.).

gondolatokat nem egységesen tárja elénk – egy ponton azonban adós marad: nem magyarázza meg hogyan istenül meg a vadállat. Ezt a munkát részletesen dolgozza ki az *Adalék a morál genealógiájához*.

Az első könyv minket érintő mondandóját érdemes a pap rajzából kibontanunk.²³⁷ A papot egy alapvető gyógyinaivitás jellemzi, mely egy érzékiségellenes metafizikával párosodva érdekes állattá tette az embert: az emberi lélek így kapott mélyebb értelmet, s így lett gonosz. Nietzsche a pap alkotóereje mögött a *ressentiment* működését véli felfedezni. A nemes, uralkodó emberek a valóságot elviselni képtelen emberek neheztelése folytán válnak „gonosszá”. Ezen magasabbrendű emberek ősenek, prototípusának nevezi Nietzsche a szőke bestiát (*die blonde Bestie*). A pap és csorda igazsága így a következő:²³⁸

„Minden kultúra értelme abban gyökerezik, hogy a ragadozó vadállatból »embert«, megszelídített, civilizált háziállatot tenyészessenek ki, akkor minden kétséget kizáróan a kultúra eszközeinek kellene tekinteni mindazon reakció- és ressentiment-ösztonöket, amelyek segítségével az uralkodó fajokat és eszményeiket végül is megalázták és legyőzték.”

Mint láthatjuk, Nietzsche itt már bemutatja hogyan válhat a vadállatból háziállat. A Platón-kritika újfent nagyon pontos: Nietzsche diagnosztizálja a megjavító-meggyógyító szándékot, mely egy érzékellenes metafizikával párosulva a gonosz vadállat megszelídítését idézi elő. A megszelídítés Nietzsche olvasatában kulcsmotívum, mivel ez garantálja egyrészt a „kultúrát”, másrészt mindazt, amit emberinek neveznek.²³⁹ Természetesen Nietzsche megfordítja, vagy visszafordítja ez értékelést: a megszelídítés olyan hanyatlás, mely egy elfajzott ember formál meg, aki nagyon távol kerül saját igazi lehetőségétől.

A második könyv tovább árnyalja a képet azzal, hogy a megszelídítés pszichológiájába enged bepillantani. Nietzsche itt a rossz lelki-

²³⁷ GM 1./6.

²³⁸ GM 1./11.

²³⁹ Z 3. A kisebbítő erényről 2.: „Erény nekik az, ami igénytelenné tesz és kezessé: így csináltak a farkasból kutyát, és így lett maga az ember az ember legjobb háziállata.” Talán érdemes itt felidézni, mit mond Platón a farkas és a kutya viszonyáról: „Hiszen a farkas is hasonlít a kutyához, a legvadabb a legszelídebbhez” (*A szofista* 231a.6).

ismeret létrejöttének körülményeit tárgyalja olyan módon, hogy a megszelídítést mint bensőségesítést (*Verinnerlichung*) mutatja be:²⁴⁰

„Minden ösztön, amelyik kifelé nem elégülhetett ki, most befelé fordul – ezt nevezem az ember *bensőségesítésének*: így fejlődik ki az emberben az, amit később a »lelkének« neveznek. [...] Azoknak a félelmetes erődítmény-rendszereknek, amelyekkel az államszervezet védeni igyekezett magát a régi szabadságösztönök ellen – s a büntetések kifejezetten ide tartoznak –, sikerült megfordítaniuk a vad, szabad, nomád ember ösztöneit, illetőleg sikerült pontosan *maga az ember ellen* fordítani éppen ezeket az ösztönöket. Az ellenségeskedés, a kegyetlenség, a szilaj harci kedv, a rombolás, az agresszivitás ösztöne, a rajtaütés, a zavarkeltés vágya – és mindez azzal az emberrel fordul szembe, akiben élnek ezek az ösztönök: ez a »rossz lelkiismeret« eredete. Az ember, aki ellenségek és külső ellenállás hiányában kénytelen volt nyomasztóan szűkös térben és erkölcsi szabályszerűsége között meghúzni magát, türelmetlenül szétszaggatta, üldözte, gyötörte, kínoztta és ízekre szedte önmagát, ez a ketrece rácsain önmagát véresre sebző vadállat, amelyet meg akarnak »szelídíteni« [...] lett a »rossz lelkiismeret« föltalálója.”

Az ember, mint belső életbe visszaúzó emberállat, ezzel végérvényesen megbetegszik: a tett bestialitását az önmagát kínzó, önmagától szenvedő gondolkodás bestialitása fogja felváltani.²⁴¹ Nietzsche fő ellenvetése a megszelídítéssel szemben tehát az, hogy megbetegíti az embert, eltávolítja egészséges ösztöneitől – az ember így mond nemet a természetre, önmagára. A morál, mint *dis-animalization*²⁴² így kerül összhangba azzal a korábban már megismert felfogással, mely szerint a (platóni-keresztény) morál természetellenesség, nemet mondás az életre. De vonatkoztatható e rossz lelkiismeret feltalálásának vádja Platónra? Nietzsche ezt a kérdést egyértelműen válaszolja meg, amikor azt állítja, hogy Platónnál már megjelenik a modern lélek.²⁴³ S valóban, ha elfogadjuk Richard Schacht elemzését, mely szerint a benső-

²⁴⁰ GM 2./16.

²⁴¹ Z 3. A lábadozó 2.: „Az ember a legkegyetlenebb állat [...] Önmagával a legkegyetlenebb állat az ember.”

²⁴² Schacht 2006, 122. o. A *dis-animalization* nem jelent mást, mint az állattól való megtisztítást.

²⁴³ KSA 11. 25 [103]: „die moderne Seele war schon da!”

ségesítés nem más, mint a szublimáció folyamata, akkor Platón pszichológiája juthat eszünkbe.²⁴⁴ De sokkal egyszerűbb, ha az *Állam* vadhajtasokat irtó földművesére vagy a *Phaidrosz* fekete lovának betörésére gondolunk. Ezekben a képekben világosan fejeződik ki az önmaga ellen forduló és önmagától szenvedő ember ideálja,²⁴⁵ mely természetesen kiegészül egy roppant gazdag és mély lelki élet kialakulásával. Emlékezzünk rá, hogy a szókratészi racionális lélek milyen egyszerű és egységes entitás volt, melyet azonban Platón szétszabdalt, megfertőzve így az embert a rossz lelkiismerettel. Nietzsche kontrasztképp vázolja az emberállat belső életének egyszerűségét és tisztaságát: a lélek voltaképpen papírlap vastagságú, folytonos kiadásában mentes mindenfajta befelé fordulástól, s rendelkezik az aktív feledékenység tulajdonságával.²⁴⁶ Nietzsche utóbbi vonásban második korszerűtlen elmélkedésének alap gondolatát eleveníti fel: az egészséges élet, a boldogság, a remény feltétele a jó emésztés, az idegen és oda nem illő elemek kiszűrése és elfeledése.²⁴⁷ A fent idézett szakasz ezen túl a platóni politika kritikáját is adja, hiszen Nietzsche az állam büntetéseit is a megszelídítés eszközeként interpretálja.

A harmadik könyv az aszketikus ideál fogalmát tisztázza, s ezzel összefoglalja az eddigieket. A definíció így szól: „az aszketikus ideál forrása az elfajzóban lévő élet védekező és gyógyószőnye.”²⁴⁸ Nietzsche megértő, s jóval megértőbb mint Platón, hiszen meglátja a pozitívítást az élet elfajzásában: a morál egyfajta öngyógyítás, így próbál a hanyatló típus életben maradni. Mivel a morál forrása immoralis és mélyen személyes, így Platón azt, ami dekadens élete fenntartásához nélkülözhetetlennek bizonyul, jónak és öröknek kiáltja ki.²⁴⁹ Meg kell szabadulnia a kényszertől, a lármás zűrzavartól, hogy tiszta fejjel szárnyalhasson a száraz, átlátszó éterben. De ehhez „minden kutya

²⁴⁴ Schacht 2006, 127. o.

²⁴⁵ Ne felejtsük el, hogy Platón felfogásában az erény „hűség a válságokban”, azaz az embernek szükségszerűen meg kell vívnia a belső harcokat. Más út nem létezik.

²⁴⁶ GM 2./1.

²⁴⁷ U 2./1.

²⁴⁸ GM 3./13.

²⁴⁹ GM 3./7.: „Fusztuljon a világ, legyen filozófia, legyen filozófus, legyen én!”

maradjon csak láncon”, ez a legfontosabb feltétel.²⁵⁰ Ebből már következik, hogy az aszketikus pap vagy filozófus az embert az állat és az isten közé helyezi el, s hadjáratot indít a ragadozó vadállat ellen. Az aszketikus filozófus vagy pap azonban nem erővel győzi le a vadállatot, hanem fondorlat útján: először megsebzí, másodsor gyógymodót kínál, de ezzel el is fertőzi a sebet.²⁵¹ Az aszketikus ideál győzedelmével így válik a *megszelídített* ember típusa egyeduralkodóvá – Platón, az aszketikus filozófus harca a halál ellen így vezet az emberiség megmontásához.

Könnyedén megválaszolhatjuk most már második kérdésünket is. Ha Platón a legmagasabb értékek destrukciójával és a rabszolga-morál megalkotásával – ahogy Walter Patt mondja – az európai nihilizmus voltaképpen előidézője,²⁵² akkor az ebben a folyamatban döntő szerepet játszó megszelídítés jelentősége aligha becsülhető le. Platón és Nietzsche így néznek egymással farkasszemet kétezer év távlatából.²⁵³

f) *A szőke bestia*

Végül érdemes e Platón-kritika felől tisztázni a szőke bestia mi-benlétét? Arthur Danto meggyőzően érvelt amellett, hogy a szőke bestia és az *Übermensch* nem összekeverendő: míg előbbi olyan típus, aki a múlthoz tartozik és kiirtottak, addig utóbbi az ember olyan lehetősége, mely a jövőben fog megvalósulni.²⁵⁴ A két típus viszonya voltaképpen eléggé bonyolult, mivel a szőke bestia és az *Übermensch* sok dologban megegyezik, ám lényeges pontokban különböznek is egymástól. A negatív pólus kétségtelenül a megbetegített ember, a szelíd csordaállat, akivel szemben a szőke bestia és az *Übermensch* is pozitív pólust valósít meg. Az igazi kérdés tehát az, hogy mi ezeknek a pozi-

²⁵⁰ GM 3./8.

²⁵¹ GM 3./15.

²⁵² Patt 1997, 167. o.

²⁵³ Nietzsche itt bemutatott téziseit a *Báloányok alkonyában* és *Az Antikrisztusban* megismétli, ám újat már nem fűz hozzájuk, csupán a gondolatmenet három alappillért hangsúlyozza: ragadozók feletti uralkodás szükséglete – megbetegítés – megszelídítés (G 7./2., A 22.).

²⁵⁴ Ehhez lásd Danto 2000, 41-42. o. és Danto 1965, 198. o.

tív pólusoknak a hierarchiája. Mint korábban láttuk, Nietzsche az embert meghatározatlan állatként definiálta, s azt állította, hogy az egészséges embernek egészséges állatnak is kell lennie. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a humanitás kimerülne az állati mivoltban. Von Tongeren szerint a nietzschei önmagává válás gondolata azt mondja ki, hogy az embernek meg kell haladnia az állatot, de ahhoz azonban először egészséges állattá kell válnia.²⁵⁵ Különös utat kell tehát az embernek megtennie a csodaállattól a vadállatig, s a vadállattól az emberfeletti emberig. Ezzel azonban világossá vált számunkra a két pozitív pólus egymás közötti hierarchiája: a szőke bestia és az *Übermensch* tulajdonképpen rokonok, ám a szőke bestia csak előképe, feltétele az emberfeletti embernek. Efelől érthetjük meg, hogy az emberfeletti emberben miért inkább Cesare Borgiát, mint Parsifalt kell megpillantani:²⁵⁶ Wagner Parsifalja keresztény, szűzies típus, míg Cesare Borgia – a *Túl jön és rosszon* szerint – éppen a jó lelkiismeretű, egészségtől duzzadó *Raubthier*.²⁵⁷ A két pozitív pólus különbsége fogalmazódik meg akkor is, amikor Nietzsche Napóleont az embertelen ember (*Unmensch*) és az *Übermensch* szintézisének nevezi.²⁵⁸

A szőke bestia és az *Übermensch* közösségét tehát a negatív pólus felől érthetjük meg. A szőke bestia valami alapvetően egyszerű és tiszta, azaz nem aszketikus. Günter Figal szerint ugyanilyen jelentést kap első ízben Zarathustra is *A vidám tudományban*.²⁵⁹ Figal azt javasolja, hogy Zarathustra legelső felbukkanását a 342. aforizmában, az előtte szereplő, 340. aforizma felől értelmezzük. Itt a már ismert történetét olvashatjuk: Szókratész halálakor arra kéri barátait, hogy áldozzanak egy kakast Aszklépiosznak. Zarathustra, az *Übermensch* megéneklője tehát a szókratészi aszketikus ideál ellentétéként, eltörlőjeként bukkan fel. A két típus tehát alapvetően dionüszoszi, hiszen a dionüszoszi alapvetően egy az anti-aszketizmussal, ám míg a szőke bestia megfe-

²⁵⁵ von Tongeren 2006, 391-392. o. Zarathustra kötél tánca ezt az alapvető gondolatot fejezi ki: az állati és az emberfeletti között kifeszített kötel maga az ember (Z Zarathustra előljáró beszéde 4.).

²⁵⁶ EH Miért írok én olyan jó könyveket 1.

²⁵⁷ J 5./197.

²⁵⁸ G 1./16.

²⁵⁹ Figal 2000, 140. o.

leltethető a „dionüszoszi barbárnak”, addig az *Übermensch* a dionüszoszi magasabb szintű megvalósulása. Ezen a ponton válik el egymástól pontosan a két pólus: a dionüszoszi barbár egyoldalú, féktelen kiáradás, tiszta természet, aki már alapvetően készen van, míg az *Übermensch* alapvetően játékos alkotó, önteremtő, aki képes hűvösen kontrollálni és megkötni hatalmasan egymás ellen forduló ösztöneit.²⁶⁰ Az emberfeletti embert a hatalom tudata jellemzi, mely hatalmat képes fokozni, ám ugyanakkor irányítása alatt tartani – így valósítja meg a folyamatos önfelülmúlást és növekedést.²⁶¹ Egy fennmaradt töredék egy platóni képpel illusztrálja ezt a gondolatot: képzeljünk el egy lovas, akinek több heves paripája van. A jó lovas nem mérsékli a lovai erőit, hanem inkább fokozza azokat, miközben saját irányítása alatt tartja őket. A hangsúly nem az irányításon, hanem az erők legnagyobb sokfélesége és ereje mellett megvalósuló irányításon van.²⁶² A platóni, aszketikus mértékletességgel (*Mäßigkeit*) szemben, mely az erőket egymás ellen fordította és ezzel csökkentette, az önuralom (*Mäßigung*) bont itt virágot. Ez a dionüszoszi önfelfokozás és önteremtő erő az, mely a halott Isten helyébe az ember-istent helyezi.

Térjünk most vissza Platónhoz. Korábban már láthattuk, hogy többen felfedezni vélték a szöke bestia vagy az *Übermensch* előképét Platónnál. Ezt az álláspontot csak azért utasítottam vissza, mivel rosszul érveltek mellette. Nézzük először mit is ír Nietzsche *A hatalom akarásában*:²⁶³

„Én olyan emberfajtának írok, amelyik még nem létezik: a »Föld urainak«. [...] Platón Theagészében a következő áll: »Lehetőség szerint mind egyikünk az összes ember zsarnoka lenne, de legszívesebben Isten«. Ennek a gondolkodásmódnak újra meg kell jelennie.”

Bár Platón úgy próbálja banalizálni a fenti gondolatot, hogy az éretlen és ifjú Theagész szájába adja,²⁶⁴ voltaképpen itt egy görög alapgondo-

²⁶⁰ WM 966.

²⁶¹ Von Tongeren 2006, 401. o.

²⁶² Von Tongeren 2006, 401. o. A lovas kép: KSA 11. 25 [420]

²⁶³ WM 958. KSA 11. 25 [137]. Saját fordítás.

²⁶⁴ Lásd pontosan az első főrész f fejezetét.

lattal szembesülünk. Másutt Platón, amikor a mások feletti uralomra törő türannoszi természetet tárgyalja, mint például a varázsgyűrű esetében, a zsarnokokat a *leggonoszabb* embernek kiáltja ki. Az *Állam* végén ennek megfelelően a zsarnok Ardaioszra a túlvilágon örök szenvedés vár.²⁶⁵ Láthatjuk tehát, hogy ha Platón nem is az *Übermensch* típusát vázolta fel, de megrajzolt egy olyan típust, akinek a lelki alkata nagyon közel állhat az emberfeletti emberéhez.

A szőke bestia prototípusát Nietzsche több helyen is megpillantja, de a két legjelentősebb lelőhely a germán barbárság és a görög arisztokrácia.²⁶⁶ Mint ismeretes, a görög arisztokrácia, de az egész görög világ ideálja a szőke Akhilleusz volt. Emiatt úgy vélem, hogy a szőke bestia háttérében többek közt Akhilleusz, a „szőke oroszán” áll.²⁶⁷ Ezt támasztja alá az is, hogy a szőke bestiával rokonságban lévő emberfeletti embert Zarathustra nevető oroszlánnak nevezi. A szőke bestia vagy oroszán úgy emelkedik tehát magasabb szintre, hogy nevető oroszlánná válik: Nietzsche így jelzi a játék és az önalkotás fontosságát.²⁶⁸ A platóni gondolkodásban Akhilleusz több filozófiai problémához is köthető, sőt ő maga jelent filozófiai problémát. Először is, mint láttuk, Platón szembesegült a görög ösztönökkel összhangban lévő szofista-realista kultúrával, illetve szétrombolta az úr-morált. A *Gorgiaszban* ennek az úr-morálnak az egyik mintaképeként jelenik

²⁶⁵ *Állam* 616a.

²⁶⁶ J 9./260., GM 1./11.

²⁶⁷ Akhilleusz magát oroszlánnak hívja: „Gyűlöletes Hektor, ne beszélj nekem eskükötésről. / Mert nincs szerződés az oroszán s emberi faj közt, / és sosem ért egyet lelkében a farkas, a bárány, / mert egymás ellen gonoszat terveznek örökké: / így köztünk se lehet se barátság, sem pedig eskü, / szerződés, míg egy közülünk nem hull el a harcban, / vérről elégitvén ki Arészt, a szilárd csatavívót.” (*Íliász* XXII. 261-67. sor). Ebben a néhány sorban tulajdonképpen az úr-morál tömör összefoglalását és az ember-vadállat jó lelkiismeretének megnyilvánulását láthatjuk.

²⁶⁸ A nevető oroszlánhoz lásd: Z 3. Régi és új tábláktól 1., 4. Az üdvözlés, A jel. A nevető oroszán motívumát Nietzsche Thuküdidésztől kölcsönzi (Nietzsche 2000e, 501. o., 595. jegyzet). Jusson itt eszünkbe, hogy korábban mi kapcsolódott Thuküdidészhez.

meg Akhilleusz.²⁶⁹ Akhilleusz tehát ott tornyosodik az úr-morál platóni olvasata mögött, ahogy a szőke bestia is ott tombol a nietzschei úr-morálban. Másodszor, Akhilleusz a platóni pszichológiába is beférkőzik: az indulatos lélekész tulajdonképpen azért kapja az oroszlán formát, mivel az indulatot megtestesítő Akhilleuszt az oroszlán alakkal ábrázolták. Így válik a hős a lélekben tomboló bestiává, mely csak úgy tudott megszélesedni, ha a filozófus az idea közelébe férkőzött. Harmadszor a hős, mint kimondott filozófiai probléma az *Állam* második könyvében jelenik meg. Platón egyszerűen nem fogadhatta el, hogy egy olyan ideál lebegjen polgárainak szeme előtt, mint Akhilleusz. Ezért kötelességének érezte, hogy a hőst leértékeldje: Akhilleusz így lesz kapzsi, féktelen, gyáva, önmagán uralkodni képtelen gonosz emberré.²⁷⁰ Platón legfontosabb kifogása azonban a hős istentelensége, hiszen Akhilleusz így fenyegetőzik:²⁷¹

„Rászedtél, Nyilazó, leg-ölőbb isten te,...
megbosszulnám ezt rajtad, csak volna erőm rá!”

Akhilleuszt itt hasonló gondolat hajtja, mint Theagészt: a hős diadalitasan, a gyilkosságok kéjén és saját hatalmán felbuzdulva istennek érzi magát, sőt legszívesebben isten volna, csak hogy megküzdhesen Apollóval is. Az egészséges és gátlástalan szőke bestia tombol a szemünk előtt, aki azonban nem tud még se istenné, se emberfeletti emberré lenni.

A szőke bestia és az *Übermensch* kapcsán Nietzsche megfordított platonizmusának csúcsa valósul meg, hiszen a szemünk előtt válik a platóni gonosz és romlott vadállat az egészséges mintapéldányává, a

²⁶⁹ Walter Patt szerint az úr-morál és a hős-morál (*Herdenmoral*) a nietzschei gondolkodáson belül egymás komplementerei, azaz összeegyeztethetők (Patt 1997, 181. o.).

²⁷⁰ Ezzel szemben: „Homérosznál mind a trójai, mind a görög jó. Rossznak az minősül, aki megvetendő, nem az, aki kárt okoz nekünk. [...] Ha egy jó ember mégis a jókhoz méltatlan dolgot művelne, akkor mentegetni próbálják; például: bűnét egy istenre hárítják, mondván, hogy elvakította, örülettel sújtotta a jót.” (MA 1. 45.)

²⁷¹ *Iliász*, XXII. 15. és 20. sor, Platón idézi: *Állam* 391a

szőke bestiává, az *Übermensch* előkészületévé. A vadállat motívuma kétségtelenül óriási pályát ír le az átértékelések ilyen sorozata után: először Platón értékeli át a homéroszi úr-morál alakjait, majd Nietzsche felfedezve a görögségben a dionüszoszi tüneményt, Platón vadállatainak adja vissza méltóságukat. Talán mindez a prométheuszi-titáni fogalmak körül fordul meg: míg Platón például a Tüphón szörnyetegben az istenek elleni titáni lázadás elfogadhatatlanságát ismerte fel, addig Nietzsche emberfeletti emberét – ahogy Safranski állítja – a titáni alkotóerő tudja megalkotni és szembeállítani Istennel.²⁷² „Vajon nem fog-e valamikor még egyszer, sokkal hevesebben, sokkal hosszabb előkészület után fellobbanni e régi láng?” – kérdi Nietzsche.²⁷³ Ő mindenesetre mindent megtett azért, hogy Akhilleusz Athénétől ajándékba kapott lángja minél magasabbra csapjon.

g) Összegzés

A második főrész Nietzsche platonizmusának és antiplatonizmusának keverékét tárta elénk. Nietzsche egyértelműen nem tud kiszakadni a platonizmus bűvköréből, s megmarad a platóni antropológia alapvető elemeinél és gondolatainál, ám azoknak teljesen más értéket ad: így válik a betegesből egészséges, az egészségesből pedig beteges. Ezt a folyamatot Nietzsche legtömörebben az *Ecce homin*ban mondja ki: „Én vagyok az első, aki *fölfedte* az igazságot, mert én éreztem – *szimatoltam* meg –, hogy a hazugság hazugság.”²⁷⁴ Láthattuk, hogy Platón meghatározó szereppel ruházta fel a megszelídítés motívumát filozófiájában, hiszen a motívum azt volt hivatott bemutatni, hogy a filozófia hatékony erő. Amikor Nietzsche Platont az európai nihilizmus előidézőjének kiáltja ki a megszelídített háziállat kitenyésztésének előkészítése miatt, akkor a *megszelídítés megvalósuló aktusában* fedezi fel a platóni filozófia kiteljesedését és diadalát. Ezért válik szükségessé az értékek radikális átértékelése, a megfertőzött, megbetegített vadállati-bestiális valóság saját jogaiba való visszahelyezése. Harc Platón ellen – mondja

²⁷² Safranski 2002, 253. o.

²⁷³ GM 1./17.

²⁷⁴ EH Miért vagyok én sors 1.

Nietzsche a *Túl jön és rosszon* előszavában – és ezzel világos útmutatást ad morálkritikája értelmezéséhez.

IV. Befejezés

Meggyőződése, hogy Nietzsche értette és jól értette Platón, dolgozatomból táplálkozott és ezt igyekezett alátámasztani. Most, a megtett út végén már eléggé fel vagyunk vértézve ahhoz, hogy megválaszoljuk a bevezetőben feltett kérdést. Ott azt kérdeztük: mennyire nyújt adekvát képet Nietzsche Platónról kritikája megfogalmazása során? Ám azzal a kitételrel éltünk, hogy feladatunk nem annak eldöntése, hogy Nietzsche-nek igaza van Platónnal szemben – ennek eldöntését az olvasóra bízom –, hanem az, hogy a kritikát meghatározó értelmezés mennyiben helyes. A dolgozat első részében azt igyekeztem bemutatni, hogy a platóni gondolkodás egyik meghatározó gondolata a megszelídítés. A második részben pedig azt, hogy Nietzsche hogyan fedezi fel ennek a gondolatnak a fontosságát és miként viszonyul hozzá. A két, látszólag szétszakad részt igyekeztem a lehető legtöbb kapcsolattal és kötélekkel összefűzni. Úgy vélem tehát, hogy Nietzsche adekvát képet alkot Platónról, még ha a szükséges filológiai háttérrel nem is prezentálja. Ennek mélyen egzisztenciális okai vannak: Nietzsche elfogadhatatlannak és természetellenesnek találja a filológuslétet, ezért szembeszáll vele. Ez azonban nem akadályozhat meg minket abban, hogy gondolatai megalapozottságát kutassuk.

Jelen munkának tehát két alapvető célja volt. Először is adalékokat kínáltam nyújtani Nietzsche platonizmusához és antiplatonizmusához, egy szóval: megfordított platonizmusához. Láthattuk, hogy a megszelídítés motívuma miként kapott radikálisan új értéket, s azt is, milyen metamorfózison ment keresztül a vadállat. Másodszor Nietzsche egyfajta védelmét kívántam ellátni. Nietzsche kitűnő filológus volt, s bár a filológiával szakított, ez nem jelenti azt, hogy bizonyos gondolatait ne lehetne filológiailag alátámasztani. Nietzsche, még ha bizonyos távolságtartással is, de forrása lehet a filológiai munkának – dolgozatomban első része éppen ezt a lehetőséget valósítja meg.

Bibliográfia

Platón

Szövegkiadások

Apollódoros 1977, *Mitológia* (ford: Horváth Judit), Budapest: Európa

Hésziadosz 1974, *Theogónia* (ford: Trencsényi-Waldapfel Imre), Budapest: Helikon

Homérosz 1993, *Íliász, Odüsszeia, homéroszi költemények* (ford: Devecseri Gábor), Budapest: Pantheon

Olympiodorus 1998, *Commentary on Plato's Gorgias* (ford: Robin Jackson), Leiden: Brill

Platón 1984, *Platón összes művei*, Budapest: Európa

A kisebbik Hippiasz (ford: Kárpáty Csilla)

Kratülosz (ford: Szabó Árpád)

Menexenosz (ford: Kövendi Dénes)

Phaidón (ford: Kerényi Grácia)

Állam (ford: Szabó Miklós)

Timaios (ford: Kövendi Dénes)

Törvények (ford: Kövendi Dénes)

Platón 1998, *Gorgiasz* (ford: Horváth Judit), Budapest: Atlantisz

Platón 1999, *A lakoma* (ford: Steiger Kornél), Budapest: Atlantisz

Platón 2001, *Theaitétosz* (ford: Bárány István), Budapest: Atlantisz

Platón 2005a, *Apokrif dialógusok* (ford: Mészáros Tamás), Budapest: Atlantisz

Platón 2005b, *Phaidrosz* (ford: Simon Attila), Budapest: Atlantisz

Platón 2006, *A szofista* (ford: Bene László), Budapest: Atlantisz

Platón 2007a, *Az államférfi* (ford: Horváth Judit), Budapest: Atlantisz

Platón 2007b, *Levelek* (ford: Mészáros Tamás), Budapest: Atlantisz

Platón 2007c, *Prótagoras*, (ford: Bárány István), Budapest: Atlantisz

Plutarkhosz 1986, *Iszisz és Oszirisz* (ford: W. Salgó Ágnes), Budapest: Európa

Steiger Kornél (szerk.) 1993, *A szofista filozófia*, Budapest: Atlantisz

Másodlagos irodalom

Annas, Julia 1981, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press

Berman, Scott 1991, „Socrates and Callicles on pleasure”, *Phronesis* 36: 117-140.

Blondell, Ruby 2002, *The play of character in Plato's dialogues*, New York: Cambridge University Press

Bobonich, Christopher 1991, „Persuasion, compulsion and freedom in Plato's *Laws*”, in: *The Classical Quarterly* 2: 365-388.

Bobonich, Christopher 2002, *Plato's utopia recast*, Oxford: Clarendon Press

Brandwood, Leonard 1976, *A word index to Plato*, Leeds: Maney

Burkert, Walter 2001, „The logic of cosmogony”, in: Buxton, Richard G. A. (ed.), *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, Oxford: Oxford University Press

Chappell, Timothy D. J. 1993, „The virtues of Thrasymachus”, *Phronesis* 38: 1-17.

Cooper, John M. 1999, „Plato's theory of human motivation”, in: *Reason and emotion*, Princeton: Princeton University Press

Cornford, Francis M. 1965, *Principium sapientiae*, Cambridge: Cambridge University Press

Dodds, Eric R. 1959, *Plato: Gorgias*, Oxford: Oxford University Press

Dodds, Eric R. 2002, *A görögség és az irracionalitás*, Budapest: Gond-Cura

Dover, Kenneth J. 2001, *Görög homoszexualitás*, Budapest: Osiris

Ferrari, Giovanni R. F. 1987, *Listening to cicadas: a study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press

Frede, Michael 2000, „The literary form of the Sophist”, in: Gill, C. and McCabe, M., *Form and argument in late Plato*, Oxford: Oxford University Press

Fontenrose, Joseph 1959, *Python: A study of delphic myth and its origins*, Berkeley: University of California Press

- Gerson, Lloyd P. 2003, „Akrasia and the divided soul in Plato's Laws”, in: Brisson, Luc és Scolnicov, Samuel (ed.), *Plato's Laws: from theory into practice*, Sankt Augustin: Academia Verlag
- Griswold, Charles L. 1986, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Yale University Press
- Heitsch, Ernst 1997, *Phaidros: Übersetzung und Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Hobbs, Angela 2000, *Plato and the hero*, Cambridge: Cambridge University Press
- Irwin, Terence H. 1979, *Plato: Gorgias*, Oxford: Clarendon Press
- Irwin, Terence H. 1992, „Plato: the intellectual background”, in: Kraut, Richard (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press
- Kahn, Charles H. 1981, „The origins of social contract theory in the fifth century B.C.”, in: Kerferd, George B. 2001, *The Sophists and their legacy*, Weisbaden: Steiner
- Kahn, Charles H. 1998, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press
- Kerferd, George B. 2003, *A szofista mozgalom*, Budapest: Osiris
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. 1998, *A preszókratikus filozófusok*, Budapest: Atlantisz
- Moes, Mark 2000, *Plato's dialogue form and the care of the soul*, New York: Lang
- Pappas, Nickolas 2005, *Plato and the Republic*, London: Routledge
- Rosta Kosztasz 2007, „Kalliklész”, *Elpis* 2: 90-115.
- Rowe, Christopher J. 1986, *Plato: Phaedrus*, Warminster: Aris and Phillips
- Shorey, Paul 1969, *Plato in twelve volumes*, Cambridge: Harvard University Press
- [<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168> (2008. 03. 15.)]
- Szlezák, Thomas A. 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin: de Gruyter
- Szlezák, Thomas A. 2000, *Hogyan olvassunk Platón-t?*, Budapest: Atlantisz

Tait, Marcus D. C. 1949, „Spirit, gentleness and philosophic nature in the Republic”, *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 80: 203-211.

Taylor, Alfred E. 1997, *Platón*, Budapest: Osiris

Vajda Mihály 2005, *Szókratész és Kalliklész vitája*

[<http://www.litera.hu/object.d99d6cb7-10ee-4481-8015dee3de04b913.ivy>](2008. 03. 15.)]

Nietzsche

Friedrich Nietzsche művei

1967, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (herausg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari), Berlin: De Gruyter [KSA]

1986, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, München: De Gruyter

1990, *A vándor és árnyéka* (ford. Romhányi Török Gábor), Budapest: Göncöl [S]

1996, *Adalék a morál genealógiájához* (ford. Romhányi Török Gábor), Budapest: Holnap [GM]

2000a, *Homérosz és a klasszika-filológia* (ford. Molnár Anna), in: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Budapest: Európa

2000b, *A homéroszi versengés*, (ford. Molnár Anna), in: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Budapest: Európa

2000c, *Mi, filológusok* (ford. Molnár Anna), in: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Budapest: Európa

2000d, *Virradat* (ford. Romhányi Török Gábor), Budapest: Holnap [M]

2000e, *Így szólott Zarathustra* (ford. Kurdi Imre), Budapest: Osiris [Z]

2000f, *Túl jön és rosszon* (ford. Tatár György), Budapest: Műszaki [J]

2001a, *Emberi – túlságosan is emberi* (ford. Romhányi Török Gábor), Debrecen: Szukits [MA]

2001b, *„Az új felvilágosodás”* (ford. Kurdi Imre), Budapest: Osiris

2002, *A hatalom akarása* (ford. Romhányi Török Gábor), Budapest: Cartaphilus [WM]

2003a, *A tragédia születése* (ford. Kertész Imre), Budapest: Magvető [GT]

- 2003b, *A vidám tudomány* (ford. Romhányi Török Gábor), Szeged: Szukits [FW]
- 2003c, *Ecce homo* (ford. Horváth Géza), Budapest: Göncöl [EH]
- 2004a, *Korszerűtlen elmékedések* (ford. Tatár György), Budapest: Atlantisz [U]
- 2004b, *Bálványok alkonya* (ford. Romhányi Török Gábor), Budapest: Holnap [G]
- 2005, *Az Antikrisztus* (ford. Csejtei Dezső), Gödöllő: Attraktor [A]
- 2007, *Platón és elődei* (ford. Kurdi Imre), Budapest: Gond-Cura

Másodlagos irodalom

- Biczó Gábor 2000, *A tragédia délelőttje*, Budapest: Osiris
- Biczó Gábor 2007, „Nietzsche Baselben”, in: *Platón és elődei*, Budapest: Gond-Cura
- Danto, Arthur C. 1965, *Nietzsche as philosopher*, New York: Macmillan
- Danto, Arthur C. 2000, „Az Übermensch és az örök visszatérés”, in: *Gond* 23/24: 39-54.
- Deleuze, Gilles 1999, *Nietzsche és a filozófia*, Debrecen: Holnap
- Eldad. Israel 1985, „Nietzsche and the Old Testament”, in: Helm, Robert M., O’Flaherty, James C., Sellner, Timothy F. (ed.): *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Figal, Günter 2000, „Nem görög ember és nem tragikus isten”, in: *Gond* 23/24: 138-146.
- Frenzel, Ivo 1993, *Friedrich Nietzsche*, Budapest: Pesti Szalon
- Heidegger, Martin 1996, *Nietzsche*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Helm, Robert M. 1976, „Plato in the thought of Nietzsche and Augustine”, in: Helm, Robert M., O’Flaherty, James C., Sellner, Timothy F. (ed.): *Studies in Nietzsche and the classical tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Jaspers, Karl 1981, *Nietzsche*, Berlin: de Gruyter
- Lampert, Laurence 2006, „Nietzsche’s philosophy and true religion”, in: Pearson, Keith A. (ed.): *A companion to Nietzsche*, Malden: Blackwell

Nehamas, Alexander 1985, *Nietzsche, life as literature*, Cambridge: Harvard University Press

Patt, Walter 1997, *Formen des Anti-Platonismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Poellner, Peter 2006, „Phenomenology and science“, in: Pearson, Keith A. (ed.): *A companion to Nietzsche*, Malden: Blackwell

Safranski, Rüdiger 2002, *Nietzsche*, Budapest: Európa

Schacht, Richard 2006, „Nietzsche and philosophical anthropology“, in: Pearson, Keith A. (ed.): *A companion to Nietzsche*, Malden: Blackwell

Schröder, Winfried 2005, *Moralischer Nihilismus*, Stuttgart: Reclam

Sloterdijk, Peter 2001, *A gondolkodó a színpadon*, Budapest: Helikon

van Tongeren, Paul J. M. 2006, „Nietzsche and ethics“, in: Pearson, Keith A. (ed.): *A companion to Nietzsche*, Malden: Blackwell

Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von 1969, „Zukunftsphilologie!“, in: Gründer, Karlfried: *Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, Hildesheim: Georg Olms

SUMMARY

Nietzsche's critique on Plato. The fundamental idea of taming

My aim in this paper is twofold. First, I would like to present a new interpretation of Plato, inspired by Nietzsche, which emphasizes the central role of the idea of taming (hëmeroun) in several fields of Plato's thought (the mission of philosophy, anthropology, psychology and politics). My research points out, that taming is a fundamental weapon or instrument in Plato's hands to ensure that the higher, rational entities can control the lower, irrational and beastly entities. Secondly, I outline the way Nietzsche

discovers this fundamental idea and how he responds to it in his moral theory and in his theory about the mechanism of taming (Zähmung). Nietzsche thinks that the reason for the European nihilism can be found in Plato's philosophy, because one of its basic elements, i. e., the idea of taming, is realized in the modern European man, the sick and tamed man. The article therefore serves the defense of Nietzsche by showing that Nietzsche's thoughts can be the starting-point of philological work.

EVOLÚCIÓS FANTÁZIÁK

Herder és az ember természetrajza

HÁRS ENDRE

Herder recepciótörténete során kétszer fordult elő, hogy az életmű radikálisan megosztotta a kedélyeket, s érthető okokból mindkét epizódot a szélsőségek – ideologikus olvasatok és ellenolvasatok jellemezték. A vita téje mindahányszor Herder jó vagy rossz értelemben vett 'előfutarsága' volt, melyre az első alkalommal a modern természettudományok kezdeteit, másodszer a nacionalizmus kialakulását illetően terelődött figyelem. Minderre értelemszerűen mindig utólag, a már megszerzett történelmi tapasztalat nézőpontjából került sor, s nem véletlen, hogy míg az előbbiről folytatott viták az 1900 körüli évtizedekben tetőztek, az utóbbival kapcsolatosak a 20. század második felében voltak a legélénkebbek. A 'természettudós' Herder késő 19. századi újrafelfedezését, amely az alábbi vizsgálódás apropójául szolgál, Friedrich von Bärenbach kezdeményezte, akinek írói álneve mögött a fiatal Medveczky Frigyes (1855–1914), a századvég akadémiai életének és filozófiatörténetének később közismert szereplője rejtőzött. Bärenbach alias Medveczky egy 1876-os rövidebb előzményt követően 1877-ben jelentette meg *Herder mint Darwin és a modern természetfilozófia előfutára* című tanulmányát, s kontroverz hatását mi sem érzékelteti jobban, mint az a majd ötven szerző, akinek a kérdéssel kapcsolatos hosszabb vagy rövidebb állásfoglalását Max Rouché dokumentálta és kommentálta *majdnem* mindent eldöntő *Herder mint Darwin előfutára? Egy mítosz története* (1940) című munkájában.

Bärenbach 'vitaindítója' Herder *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* (1784–1791) című művének néhány olyan szöveghelyére hívta fel a figyelmet, melyeket kísértetiesen hasonlónak talált a darwi-

ni (és haeckeli) evolúciós elmélet egyes részleteivel. Visszamenőleges olvasatában Bärenbach arra a következtetésre jutott, hogy a „majdnem szószerinti egybeesések” és a herderi szövegben felbukkanó „legmeglepőbb eredmények”¹ annak dacára is előremutatóak, hogy Herder más helyütt a természet rendjét illető olyan tételeket is megfogalmaz, amelyek a darwini elmélettel „a legnyilvánvalóbb ellentmondásban”² állnak. Úgy vélte, épp az idegen tudománytörténeti kontextusban elhangzó ismerős mondatok ereje az, ami Herdert „prófétává”³ avatja, aki „a természettudomány legnagyobb reformátorai”⁴, Darwin és Haeckel előtt járva olyan tudást öntött szavakba, melyet saját korában senki, még maga sem érthetett meg annak mélységében, s melynek értékéről épp a késői értő olvasónak nem szabad megfedkeznie. Bärenbach kis tanulmánya a rehabilitáció emelkedett gesztusnyelvénél, az oly idegenül-ismerősen csengő megfogalmazások vázlatos azonosításánál többre nem is igen vállalkozott. S talán épp ebben a nehézségben, a bizonyítás illetve a cáfolat kivitelezhetőségében rejlett a felvetés majd öt évtizedes ‘sikerének’ titka. Legalábbis Rouché hitkérdésként is kezelte a problémát. Szerinte Bärenbach állítása tökéletes félreértés: „Herder a legkevésbé sem evolucionista”, az ez irányú értelmezési kísérlet „[c]sak tévedések és figyelmetlenségek sorozatának köszönhető”⁵, vitájának története viszont annál leleplezőbb a modern természettudomány elfojtott döntésmechanizmusai szempontjából. A több évtizedes vitában megnyilvánuló „ragaszkodás az igazság eltorzításához kielégítően igazolja, hogy Herder darwinizmusának tézise nem pusztán mellékes és megbocsátható melléfogás”⁶, hanem „irányított tévedés” egy darwinista „baloldali mítosz”⁷ szolgálatában. Hozzátehetjük, hogy ha Medveczky későbbi (immár magyar nyelvű)

¹ Friedrich von BÄRENBACH, *Herder als Vorgänger Darwin's und der modernen Naturphilosophie. Beiträge zur Geschichte der Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert*. Theobald Grieben, Berlin, 1877., 9

² Uo. 26.

³ Uo. 9, Vö. még 49.

⁴ Uo. 7.

⁵ Max ROUCHÉ: *Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe*. Les Belles Lettres, Paris, 1940., 9.

⁶ Uo.

⁷ Uo. 76.

munkássága nem is igazolja a Rouché-féle értelmezést, az tagadhatatlan, hogy az utolsó 'meggyőződéses' evolucionista Herder-olvasat Heinz Stolpe nevéhez, és az *Eszmék* hatvanas évekbeli kiadásához illetve annak 'osztályharcos' kommentárjához kapcsolódik.⁸ S bár a későbbi tudománytörténeti korrekció – amelyről még szó lesz – éppúgy megfosztotta a herderi művet evolucionizmusától, mint értelmezései ideologikus indexáltságától, mindmáig aktuális a kihívás, amit a herderi gondolatok nyelvi természete rejt magában. Bärenbach tapasztalata nemcsak a herderi szöveg mögöttesére vonatkozik, hanem egy *írásmű* időben kibomló olvasati lehetőségeire is.

Az első nehézség illetve *feladat* mindazonáltal mégiscsak abban rejlik, amit a mai (és a mindenkori késői) szemlélőnek a herderi gondolatok „elsődleges kontextusának”⁹ megközelítése jelent. Hisz a leltűnt tudománytörténeti szituációnak, amely alapjain a herderi mű építkezik, éppen az kölcsönöz értelmet és intellektuális izgalmat, ami-ben az elgondolhatóság aktuális lehetőségeitől különbözik. A 18. század végi gondolkodás szemmel láthatóan éppoly kanyargós utakon jutott el a történetek (és a történelmi tapasztalat) időbeliségének, mint az események evolutív ügymenetének modern tudásrendjéig. S ez utóbbit illetően az is nyilvánvaló, hogy ami a kétszáz évvel ezelőtti filozófusnak kihívást jelentett, abban a formában, amelyben őt foglalkoztatta, lévén szó *természettudományos* problematikáról, tagadhatatlanul a múlté.¹⁰ Ám a múltbéli nemcsak tárgya, de ténye üzenetét is hordozhatja. Demonstrálhatja a különbségek azon dimenzióját, amit tudománytörténeti módszertanában Michel Foucault a gondolkodástörténet „folytonossághiányaként”¹¹ írt le. Érdemes tehát utánajárni a

⁸ Stolpe Herder „félre rejtett és részben tudatosan elkendőzött [...] vezérszeméjéről” beszél. Johann Gottfried HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, szerk. Heinz STOLPE, Aufbau, Berlin – Weimar, 1965., 1. kötet, 444.

⁹ Vö. TAKÁTS József: Nyolc érv az elsődleges kontextus mellett. *ItK* 2001/3–4. 316–324.

¹⁰ Vö. Jacob bevezetőjét a tudománytörténeti rekonstrukció lehetséges nézőpontjairól. François JACOB, *A tojás és a tyúk. Az élők logikája*, ford. VEKERDI László, Európa, Budapest 1974. 19–26.

¹¹ Michel FOUCAULT, *A tudás archeológiája*, ford. Perczel István, Atlantisz, Budapest, 2001., 14.

herderi kezdeményezésnek, és érdemes ezt a későbbi tudományos paradigmára utaló rokonságok keresése mellett a rutinokból való kizökentés céljával is tenni. Feltehető, hogy a hasonlatosságok és a különbségek nem a korszakhatárok megvonását, hanem az átmenetiségben, a *tertium datur* lehetőségeiben való tájékozódást fogják segíteni, s ennyiben éppúgy elmozdulnak a Herder-kutatás mint a foucault-i tudomány- illetve jacob-i biológiatörténet preferenciáitól.¹²

1. Egy hajmeresztő feltételezés

Herdernek az *Eszmék* szerzőjeként személyesen illetve szó szerint is meggyúlt a baja azzal, amit ki-ki a modernitás vízválasztójaként avagy szakadékaként emleget, s amit szokás, legalábbis a filozófiatörténetben, Kant kritikáinak megjelenésével összekötni. Személyesen illetve szó szerint ugyanis maga Kant is recenzálta az *Eszmék* első, majd második kötetét, cseppet sem kímélve hajdani königsbergi tanítványát. Kritikus megjegyzésekben bővelkedő kommentárja szerint a herderi munka épp azt mossa össze, amit Kant már korai természet-tudományos munkáiban szétválasztani igyekezett, s amit késői *Pragmatikus érdekű antropológiájának* (1798/1800) bevezetője például az „emberismereti tan” „fiziológiai” és „pragmatikus szemszögeként”¹³ különböztet meg. Mivel a „fiziológiai emberismeret”, így Kant ez utóbbi munkájában, „annak a kifürkészésén fáradozik, mivé faragja a természet az embert”, e tárgyban „merő időpocsékolás minden elméleti okoskodás”¹⁴, amely nem nyugszik konkrét ismereteken és megfigyeléseken. Ha ekképp meghatározzuk a filozófus a természettudósától eltérő kompetenciáinak területét, még azt is megtehetjük, hogy, mint

¹² Hozzátehetjük, hogy míg az említett két szerző a nem-francia tudománytörténet, a német nyelvű kutatás e szerzők módszerei iránt nem tanúsított különösebb érdeklődést. Vö. Michel FOUCAULT: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Budapest, Osiris, 2000.; JACOB 1974.

¹³ Immanuel KANT, *Pragmatikus érdekű antropológia* = Uő., *Antropológiai írások*, ford. MESTERHÁZI Miklós, Osiris – Gond-Cura, Budapest 2005., 7–306, itt 9.

¹⁴ Uo.

Kant, lekicsinylően nyilatkozunk a „természet játékának”¹⁵ az emberi világ szempontjából irreleváns mechanizmusairól. Ezzel szemben Herder a kanti kritika szerint olyan területekre merészkedett, melyeken csak a filozófus gyakorlatához méltatlan és a természet vizsgálatában érdemtelen eredményekre juthatott. A látható világ, a megfigyelés, a vizsgálat területén operált olyan fogalmakkal és feltevésekkel, amelyek láthatatlan hatásokra és beláthatatlan összefüggésekre vonatkoznak. Kantnak különösen a „szerves erők” működésének herderi posztulátuma szúr szemet, a kritika kései olvasójának pedig a létezők láncát és az élővilág rendjét érintő azon „rokonság” Kant általi felemlítése, amely alapján „vagy egyik faj a másikból, és valamennyi egyetlen ősfajból, vagy egyetlen teremtő anyaölből származna”. E feltetelezés, teszi hozzá Kant, viszont „olyan hajmeresztő *eszmék*hez vezetne, melyektől visszariad az értelem, s melyeket a szerzőnek [Herdernek] sem tulajdoníthatunk anélkül, hogy ne volnánk igazságtalanok”¹⁶.

Kant megjegyzései alapján Herder az *Eszmék*ben nemcsak láthatatlan dolgokra apellál olyan tudományok kontextusában, amelyek csak a szemüknek hisznek, de lehetetlen illetve meg nem engedett dolgok elgondolásának gyanúját is magára vonja. Az univerzum keletkezésétől az emberig vezető, sőt rajta túlmutató olyan történeésekről számol be, amelyek kései szemszögből kísértetiesen emlékeztetnek egy ekkor még csak keletkezésben lévő tudomány jövőbeli fejleményeire. Hisz Herder kalauzolásában csakugyan felfigyelhetünk arra, „mily sok feloldódást, egymásba való gyökeres átalakulást feltételez” a teremtmények rendje: „a Föld, a kőzetek, a kristályképződmények, sőt a szervezetek számos fajtája[,] a kagylók, a növények, az állatok és végül az emberek világa”¹⁷. Figyelemmel kísérhetjük, amint a Természet, miután nagy vonalakban már korábban „lerakta a teremtmények

¹⁵ Uo., 10.

¹⁶ Immanuel Kant, Zu Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* = Uő., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, szerk. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995., 781–806, itt 792.

¹⁷ Johann Gottfried HERDER, *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más íráskok*, ford. IMRE Katalin – ROZSNYAI Ervin, Gondolat, Budapest, 1978., 68.

megalkotásának vagy még inkább kialakulásának és fejlődésének alapjait”, „mindenütt még most is mindent a legfinomabból, a legkisebből állít elő, és a mi időmértékünket teljességgel számításon kívül hagyva, a legnagyobb gazdagságot a legfukarabb takarékosággal érvényesíti”¹⁸. És visszatekinthetünk arra, milyen „sok növény jelent meg és pusztult el, mielőtt az állati organizáció kialakult volna”, miképp előzték meg „az állatvilágban is rovarok, madarak, vízi és éjszakai állatok [...] a fejlettebb földi és nappali állatokat”, „míg végül megszületett Földünk organizációjának koronája, [...] minden elemek és lények fia, a földi teremtmények legkiválóbb foglalata és hajtása”¹⁹, az ember. Miféle eseményekre utalnak e sorok? Fantáziál-e Herder, vagy Kant fantáziál, amikor utalást tesz az ilyen és ehhez hasonló gondolatmenetek „hajmeresztő” implikációira? Bärenbachnak vagy Rouchénak van-e igaza az ilyen és ehhez hasonló szöveghelyek értelmezésekor? Mindez részletesebb magyarázatra szorul, tekintettel nemcsak a vizionált 19. századi következményekre, de a lehetséges kora 21. századi tanulságok vonatkozásában is.

A „létrejövéselv”²⁰, sőt annak az „átfogó rokonsági összefüggésnek”²¹ a gondolata, melynek szabályai szerint – amint Kant fogalmaz *Az ítélőerő kritikájában* – „bizonyos vízi állatok először fokozatosan mocsári, majd néhány nemzedék után szárazföldi állatokká alakulnának”²², széles körben izgatja a kedélyeket a korszakban. „Némelyek olyan messze merészkednek a feltételezésekben”, írja Leibniz a *Protogaea* (1700/1748) e kérdésben elhíresült passzusában, „hogyan azt hiszik, hogy a szárazföldi állatok hajdan, amikor mindent az óceán borított, vízi állatok voltak, melyek ennek az elementumnak a visszahúzódásával lassan kétélűekké váltak és utódaikban végleg maguk mögött hagyták eredeti otthonukat”²³. Kant sem csak a Herder kínálta

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo., 69.

²⁰ Immanuel KANT, *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Osiris – Gond-Cura, 2003., 339.

²¹ Uo., 340.

²² Uo., 341.

²³ Majd így folytatja: „Ám ez ellentmond a szent íróknak, akiktől eltávolodni bűnös cselekedet.” Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Protogaea*, (§ 6); Idézi Wolfgang

konklúziókra céloz a recenzióból idézett megjegyzésében, hanem inkább Maupertuis leszármazás-elméletére (1745) vagy Diderot azon okfejtésére (1753), amely épp az élőlények közti hasonlóságok tényéből kiindulva veti fel annak lehetőségét, „hogy a kezdet kezdetén csupán egyetlen élőlény létezhetett és a természet mást se tett, mint ennek a lénynek, az összes többi élőlény őstípusának, hosszabbította, rövidítette, alakította, szaporította, vagy elsorvasztotta bizonyos szerveit”²⁴. Herdert kapcsolatba hozni e forrásokkal viszont azért nem volt indokolatlan, mert az *Eszmék* nemcsak a korabeli természettudományos irodalomban való óriási jártasságról tanúskodott, hanem arról is, hogy szerzője egyáltalán nem riadt vissza egymástól különböző, sokszor radikális elképzelések kreatív kombinációjától. Mindazonáltal, ha Herder át is vesz elemeket az említettek vagy például Robinet és főképp Buffon műveiből,²⁵ megtalálja a módját az akár a jelen-, akár a múlt- vagy jövőbeli természeti történesek azon elrendezésének, amely megfelel humanitás-fogalma sajátlagosságának.

A herderi *Eszmék* panoramatikus igényű történetfilozófiai munka, mely a hasonló irányultságú kortárs kísérleteknél tudatosabban és részletesebben megy el abba az irányba, amely nem tartozik sem a történetírás, sem a teológia vagy a filozófia kompetenciájába. Bár Herder véletlenül sem mond le az emberi történelmet értelmező, illetve a korszak történetfilozófiáját motiváló ‘végső kérdésekről’, jónak látja az *Eszméket* olyan szempontokkal és azoktól a ‘kezdetektől’ indítani, amelyek mindenekelőtt a természetrajzban gyökereznek. Az *Eszmék* első két részében nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy először is a földi létezés kozmikus és planetáris adottságainak, majd a természet (ásvá-

LEFÉVRE: *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, Ullstein, Frankfurt/M. – Berlin – Wien, 1984., 149.

²⁴ Denis DIDEROT, *Gondolatok a Természet Értelmezéséről*, ford. Csatlós János = *Uő., Válogatott filozófiai művei*, Akadémiai, Budapest, 1983., 77.

²⁵ Wyder szerint Kant egyrészt Maupertuis-re céloz (az ‘egyetlen ő’ említésével), másrészt Buffonra utal (a ‘teremtő anyao’ retorikájával), Herder koncepciója pedig ez utóbbihoz köthető, mely ekként nem tekinthető transzformistának. Hogy a herderi mű felidézze elképzelések mégsem szárazhatók szét ilyen tisztán, arra épp kanti egybekapcsolásuk utal. Margrit WYDER, *Goethes Naturmodell. Die Scala naturae und ihre Transformationen*, Böhlau, Köln – Weimar – Wien, 1998., 145.

nyi, növényi és állati) birodalmainak és összefüggéseinek bemutatásán keresztül jusson el az ember rendeltetésének kérdéseihez és történelmi perspektíváihoz.²⁶ E megközelítés merészsége egyrészt abban rejlik, hogy Herder az ember természetrajzát egylényegűként mutatja be az emberi kultúrtörténettel: eszerint elméletileg és módszertanilag lehetséges egyazon távlatba foglalni a kozmosz teremtményétől a nemzetek kortárs történetéig vezető utat. Másrészt azért tekinthető nagy kihívásnak, mert a *historia naturalis* hagyományos keretei között a korabeli természettudományok legfrissebb és teológiai szempontból már rég nem biztonságos fejleményeivel operál – például olyan szöveghelyeket és argumentatív részleteket kreálva, amelyek a jelen összefüggésben épp indokolt avagy indokolatlan protoevoluzionizmusukkal hívják fel magukra a figyelmet.

2. Típus és származás

Herder az élőlények keletkezésének illetve fejlődésének tanulmányozásához a kortárs anatómiai-fiziológiai, taxonómiai és kultúrföldrajzi szakirodalom mellett korábbi, például antik forrásokat éppúgy felhasznál, mint – mai szemszögből – nem szakspecifikus filozófákat. E szempontgazdagság az *Eszmék* holisztikus igényéből ered, megindokolható a sokat olvasó-író szerző művének több éves keletkezéstörténetével, ugyanakkor érdemes és ajánlatos a problémák bizonyos redukciója útján megközelíteni. A továbbiakban ekképp három lépésben, egy *morfológiai*, egy *genealógiai* és egy *evolutív-metafizikai* nézőpont megkülönböztetésével próbálom meg rekonstruálni az *Eszmék* gondolati komplexumát. Jelen fejezetben az első két szempontról és azok következményeiről lesz szó.

Elsőként a morfológiai szempontról. A természet rendjének leírásához, mint annyi más korabeli munkában, az *Eszmék*ben is a létezők

²⁶ „Az emberi faj történetéről szóló filozófiánknak, ha valamelyest rá akar szolgálni erre a névre, az Éggel kell kezdenie” – hangzik az első könyv nyitómondata, „[h]iszen lakhelyünk, a Föld önmagában semmi: az egész Világminőségünket átható égi erőktől nyerte állagát és alakját, a teremtmények szervezésének és fenntartásának képességét”, HERDER 1978., 57.

láncolatának régi-új modellje szolgál kiindulási alapul.²⁷ A „Lények Láncának”²⁸, avagy a „Természet Létrájának”²⁹ legfőbb sajátossága – s ezt a korszak legmerészebb gondolkodóinak sem sikerül e modell keretein belül jelentősen átirni –, hogy egy olyan eszköz képével él, amely összeköt (‘lánc’), s amin lehet közlekedni (‘létra’, ‘lépcső’), ám amely önmaga mégsem haladás vagy mozgás, s ennyiben nem implikál többet, mint a változatlanságon belüli változatosságot. E modellt Herder csupán kiegészíti, de meg is bolondítja egy olyan szempontrendszerrel, amely – Jacob terminológiájával – már nem csak a „látható felületek elrendezésé[re]”³⁰, hanem a rejtettebb „organizáció”, „az elemek között belső kapcsolatok”³¹ feltérképezésére is irányul. Az új rend záloga a típus, amely önmagában, akárcsak Buffon természetrajzában, nem az átalakulásba és az élőlények evilági történetébe, hanem az állandóság és a változás páratlan teremtetésbeli összjátékába enged betekintést, s ennyiben megfelel a létezők láncolata implikálta statikus elvnek.³² Ugyanakkor Herder típusfogalma irányt is szab a sorozatiságnak, és olyan telosszal látja el, amely mintegy kimozdítja helyükről

²⁷ Azzal kapcsolatban, hogy mennyiben nyer újszerű értelmezést a korszakban a *scala naturae*, vö. Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea*, Mass. Harvard University Press, Cambridge: 1964., 183sk, 227sk.

²⁸ Charles BONNET: A természet szemlélése = *Természettudomány a francia felvilágosodásban*, szerk. BENEDEK István, ford. HAÁSZ Kata, Gondolat, Budapest, 1965., 45–65., itt 45.

²⁹ Uo. 47.

³⁰ JACOB 1974., 27.

³¹ Uo., 105.

³² A fajok sorában tapasztalható „formai állandóság” és az a „terv” – érvel Buffon *Természethistóriája* a számarról és a keverékek problémájáról szóló fejezetében –, amely nyomon követhető „az embertől a négylábúakig, a négylábúaktól a cetfélékig, ez utóbbiaktól a madarakig, a madaraktól a csúszómászókig, a csúszómászóktól a halakig és így tovább”, nem másról tanúskodik, minthogy „a legfőbb Lény az állatok teremtetésekor egyetlen elképzelést [idéje] kívánt követni és azt egyidejűleg valamennyi lehetséges módon változtatni, avégett, hogy az ember egyszerre csodálhassa a kivitelezés nagyszerű voltát és a terv egyszerűségét”. Georges-Louis LeClerk Comte de BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière* [...]. Tome Quatrième, L’imprimerie Royale, Paris, 1753., 381.

az élőlényeket. A létezők sorában Herder – akárcsak Robinet³³ – „a főforma uralkodó hasonlóságát” figyeli meg, „amely számtalan módon váltakozva, mindig az emberi alakhoz közelít”³⁴. Ez az „alkati egyöntetűség”³⁵ jól megfigyelhető a szárazföldi állatok csontozatában, a belső szervek rendjében, de a struktúra és a funkció összefüggésében visszakereshető az embertől egyre távolabbi élőlények alakulásában is. A „prototípus”³⁶, mely a forma váltakozásának egyszerre kiindulópontja, motorja és rejtett végcélja, a figyelmet az emberre mint a legsikeresebb konstrukcióra irányítja, a hangsúlyt pedig annak e logika szerinti létrejöttére, szükségessé válására helyezi, dinamikát csempészve ezzel a teremtetett rend véglegességébe.

Az ember tehát egylényegű a teremtményekkel, hisz a természet mindazt, ami él és mozog, „az organizáció egyetlen fő plazmájából alkotta meg”³⁷. Ugyanakkor az organizációk azon célkonstrukciója is, amely „a legfinomabb foglalatban egyesíti a körülötte levő összes fajok vonásait”³⁸. A teológiát ekként felváltja a természet teleológiája, hogy végül az emberi értelmet, mint a morfológiai jegyek egyfajta önkikeltéséből eredeztethető kitüntető tulajdonságot faji adottságként azonosítsa, megerősítve ezzel a *homo sapiens* Linnével kezdődő atipi-

³³ „Az őstípus mindahány köztes változatában, mely az emberig vezet, a természet megannyi kísérletét látom, hogy tökéletességre törekedjen, amit csak számtalan vázlaton keresztül érhet el. [...] [É]s úgy hiszem, e tanulmányok sora a természet tanulóéveinek nevezhető, avagy a természet azon próbálkozásainak, hogy megtanuljon embert csinálni”. Jean-Baptiste ROBINET, *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme*, Charles Saillant, Paris, 1768., 4.

³⁴ Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* = Uő., *Werke*, III/1, szerk. Wolfgang PROSS, Hanser, München – Wien, 2002., 154. – Az oldalszámok a főszövegben a továbbiakban erre a kiadásra vonatkoznak.

³⁵ HERDER 1978., 117.

³⁶ Uo.; „Az ember nemcsak [...] prototípus, hanem mindazon kombinációk eredménye is, amelyeket a prototípus szenvedett el, áthaladva a Lény egyetemes fejlődésének [*progression*] állomásain.” ROBINET 1768., 5; vö. WYDER 1998., 118.

³⁷ HERDER 1978., 117.

³⁸ Uo., 119.

kus integrációját a természetrajzba.³⁹ Mindez alapvető kiegészítést nyer a herderi mű második, genealógiai szempontjának figyelembevételével. Az *Eszmék* a természetfilozófia azon hagyományából merít, amely már nem bízta Istenre a teremtés művének minden részletét, de már nem is kizárólag mechanomorf, hanem fokozódó mértékben biomorf elemekkel is operál, amikor modellezi az útjára bocsátott természet működését.⁴⁰ Herder hajlik arra, hogy elmossa azt a szikár megkülönböztetést, amit Buffon a természet dinamikájának meghatározásakor a teremtés illetve kioltás isteni képessége, és a természet kompetenciájába tartozó változás között tett.⁴¹ Így a természetben végbemenő átalakulások Herder argumentációjában nemcsak a természet háztartásának, ökonómiájának dinamikájából erednek, hanem a teremtés programjának folytatólágosságát is tükrözik. „Természet anyánk”⁴² végrehajtja az isteni tervet, sőt a káoszról indul, a teremtés médiuma – egy olyan folyamaté, amely lezáratlan és következésképp csak az isteni bölcsesség számára hozzáférhető dimenziókban folytatódik. „Isten útja a természetben”⁴³ – ez foglalkoztatja Herdert, s ez nem más, mint „kialakulás [*Bildung*] (*genesis*)” (159). Ennek rekonstrukciójában Herder nemcsak a korabeli fizika eredményeit veszi figyelembe, hanem a kémiai-fiziológiai folyamatokról rendelkezésre álló ismereteket is, az élet keletkezéséről és öröklődéséről szóló elméletek-

³⁹ A linnéi *homo sapiens*, írja Agamben, olyan „klasszifikatorikus anomália” amely nem valamely adottságot, hanem egy imperatívuust tesz meg a specifikus különbség alapjának”; a névadást motiváló *nosce te ipsum* értelmében „az ember az az állat, amelynek mint embert kell magát megismerni ahhoz, hogy ember lehessen”. Vö. Giorgio AGAMBEN, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, ford. Davide Giuriato, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2003., 36.

⁴⁰ Vö. Wolfgang PROSS, Herders Konzept der organischen Kräfte und die Wirkung der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit” auf Carl Friedrich Kielmeyer = *Philosophie des Organischen in der Goethezeit*, szerk. Kai Torsten KANZ, Steiner, Stuttgart, 1994., 81-99., itt 97.

⁴¹ Vö. Georges-Louis LeClerk de BUFFON, *De la Nature. Première vue* = Uő., *Histoire naturelle, générale et particulière* [...], Tome Douzième. L’imprimerie Royale, Paris, 1764., iii-xvi, itt iv.

⁴² HERDER 1978., 52.

⁴³ Uő., 51.

től egészen a magasabb szervezettségű élőlények vizsgálatáig.⁴⁴ A típusra és variánsaira alkalmazva e logikát a teremtmények nem egy csapásra, hanem egymást követő és feltételező sorban keletkeznek, éspedig nem egyszerűen felépítésük, hanem a geológiai és bioföldrajzi környezettel is összefüggő organizációjuk komplex funkcionalitása szerint. A morfológiai és a keletkezéstörténeti szempont egybekapcsolása az emberi célkonstrukcióra irányuló létezők „progresszionizmusához”⁴⁵ vezet, melynek argumentatív kibontakoztatása közben Herder látványos narratív szegmensekben ragadja meg a történeteket. Az egyik sokat idézett szöveghely például így hangzik:

„Mily nagy és átfogó betekintést enged ez a távlat a hozzánk hasonló és tőlünk különböző lények történetébe! Elemeik szerint választja el és köti össze a Természet birodalmait és a teremtmények osztályait; a legtávolabbi teremtményben is láthatóvá lesz az egyetlen középpontból messzire vetődő sugár. A levegőből és a vízből, a magasságokból és a mélységekből látom az állatokat mintegy úgy közeledni az emberhez, ahogy fajunk ösatyja köré gyűltek; látom, amint alakjukban fokozatosan közelítenek hozzá. A madár a levegőben röpköd: [...] ha akár csak egyetlen rút közepréndű alakban közeledik is a földhöz (mint például a bőregerek és vámpírok esetében), csontváza hasonló lesz az emberéhez. A hal a vízben úszik; [...] Mihelyt közeledik a földhöz, legalább a mellső lábai kifejlődnek, mint a manátuszfélek esetében, és a nősténynek emlői lesznek. [...] Így bújnak ki fokról fokra a férgek porából, a kagylók mészházából, a rovarok gubójából a tagoltabb, magasabbrendű organizációk. A kétélűeken át a szárazföldi állatokhoz emelkedünk, s köztük három ujjával és elülső

⁴⁴ Vö. WYDER 1998., 136; Herder tudományos tájékozódásának gazdag dokumentációját nyújtja az *Eszmék* Wolfgang Pross gondozta kiadásának kommentárkötetete. Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* = Uő., *Werke*, III/2, szerk. Wolfgang PROSS, Hanser, München – Wien, 2002.; valamint Hugh Barr NISBET, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge: The Modern Humanities Research Association 1970.

⁴⁵ Herder „progresszionizmusát” Wyder éppúgy elhatárolja a kortársak (de Maillet, Diderot, Bonnet, Robinet) a fajok állandóságát kétségbe vonó transzformizmusától, mint a későbbi evolucionista gondolkodástól. Ugyanakkor az *Eszmék* a kiemelten természettudományos orientációnak köszönhetően a hermetikus *creatio continua* vagy a létezők láncának mégoly temporalizált modellje szerint sem értelmezhető maradéktalanul. Vö. WYDER 1998., 136–138.

emlőjével már maga a förtelmes lajhár is nyilvánvalóan a mi alakzatunk közelebbi analogonja.”⁴⁶

A denevér, a manátusz, a lajhár említésével Herder a létezők láncának legnagyobb kihívását idézi olvasói emlékezetébe: annak elgondolhatóságát, hogy a teremtés műve összefüggő egész, amelynek folytonosságáról épp a diszkrét létezők hiátusait kitöltő átmeneti lények hivatottak gondoskodni. Ám e lények itt a panoramatikus teljesség biztosítása mellett, azt az isteni gondolatmenetet is demonstrálják, amely alapján egyik lény a másikból következik. A létezők rendjét már nem pusztán a szándék, hanem a szükségszerűség, az élőlény és környezete kölcsönhatásának funkcionalitása is indokolja, amely a célmegvalósítást a kivitelezhetőség útjaira tereli. A teremtmények immár a rendszer lehetőségei szerint jönnek létre, mely nem csorbitja ugyan az isteni mindenhatóságot, de háttérbe szorítja annak metafizikai szempontrendszerét. Az érvelés megfordítható akképp, hogy a már lett dolog felől rekonstruáljuk a történeteket, s az ember létezésétől mintegy visszamenőleg értelmezzük az élőlények rendjét. E szemléletváltás azonban mit sem változtat azon, hogy csupán egy olyan „történet” részleteit olvassuk, amely a teremtett világ logikájának időtlenségében és a létezők láncának mindenkori szemrevételezhetőségében gyökerezik. A múltbeli esemény és a jelen idejű reprodukív beszámoló („látom”, „közeledik”, „röpköd”, „emelkedünk” stb.) át-áttűnése mögött a nyugvópontjához ért földi *status quo* bizonyossága rejlik.

Az idézett részletben kirajzolódó 'törzsfajlódás' a 19. századi paradigma szemszögéből ugyan különleges intuíciónak tűnhet, mégsem kapcsolható az evolúciós gondolkodáshoz. Ez utóbbinak nemcsak a herderi kezdeményezés teológiai feltételrendszere és teleologikus módszertana – „Természet anyánk” a kettő metszéspontjában elhelyezhető tevékeny akarata – áll útjában. Herder ennél konkrétabban, a kortárs természetrajzot foglalkoztató kérdések szintjén is olyan döntéseket hoz, amelyek ellentmondanak a bärenbach-i párhuzamvonásnak. Az organizációk „analogonjában” feltárulkozó típusbeli, alakzati, környezeti vagy funkcionális rokonságok ugyanis nem előfeltételezik

⁴⁶ HERDER 1978., 120–121. (A fordításon helyenként változtattam. Vö. HERDER 2002., III/1, 68–69.)

a lények transzformizmusának gondolatát.⁴⁷ Ha a korszak alacsonyabb ingerküszöbű gondolkodójánál (de Maillet, Diderot, Robinet) fel is bukkan az élőlények egymásból való kialakulásának lehetősége – mely önmagában természetesen még csak a lamarcki evolúciós elmélethez elégséges –, e kérdésben Herder a konzervatívabb Buffonnal tart és ragaszkodik a fajok állandóságának eszméjéhez. Hisz „[e]gyetlen általunk ismert teremtmény sem lépett ki eredeti organizációjából, és nem alkotott magának másikat, mert csak saját organizációjának erőivel működött, és a Természet tudta a módját, hogy minden élőlényt megtartsen azon az úton, amelyet kijelölt számára”⁴⁸. A legeggyértelműbb ez irányú ítélet az *Eszmék* hetedik könyvében születik, amelyben Herder a klíma és más környezeti hatások tapasztalati-lag bizonyított következményeit mérlegelve ismételten állást foglal a fajok „származásbeli [*genetisch*]” (252) elválasztottsága mellett és minden „elfajzást” (248) másodlagos illetve reverzibilis változásként értékel. S bár Buffonnal egyetemben megengedi a faj típusáért felelős „életerő” (247)⁴⁹ elhajlásainak örökletessé válását, ez véletlen sem vezet olyasfajta spekulációkhoz, melyek a faj szélsőséges elmozdulását önmagától egy másik faj születésének tekintenék. E tekintetben az idézett átmeneti lények sem az úton levő faji változások köztes állomásai, hanem a prototípus lehetőségeinek tökéletlen ámde tényleges megvalósulásai.

Mindez semmit sem von le az idézett részletben megjelenített testi átalakulások heurisztikus értékéből. A változásról tudósító narratív szegmensekre az *Eszmék* első két részének más pontjain is rá lehet bukkanni, és különleges adottságuk, hogy olyan történeteket rögzítenek, amelyek a késői olvasónak az evolúciós elmélet populáris képi illetve narratív megjelenítéseiből ismeretesek. Ha a herderi mű nem is osztozik a leszámazástannal annak alapvető opcióiban, osztozik az-

⁴⁷ Mindazonáltal Nisbet túlságosan is leszűkíti a lehetőségeket, amikor úgy véli, hogy az idézett hely „*csupán* az organizmus környezethez való alkalmazkodását” írja le, és annak bizonyítékául szolgál, „miképpen ragaszkodott Herder [...] a Létezők Láncának doktrínájához”. NISBET 1970., 224. (Kiem. H.E.)

⁴⁸ HERDER 1978., 166.

⁴⁹ Herder ezt „származási erőnek [*genetische Kraft*]” is nevezi. Uo. 245.

zal annak korai imagológiájában. Az ember számára konstitutív felgyenesedett tartással kapcsolatban a negyedik könyvben például ezt olvashatjuk:

„Azt várnánk, hogy miként a fa felfelé nő, a növény fent hozza virágát, úgy minden nemesebb teremtménynek a növés, az emelkedett tartás lesz a sajátja, és nem kell magát elnyúlt, négy lábra kényszerült csontozatként vonszolnia. Pedig az állatnak a földre szegezethez e korai szakaszaiban a saját erőire kellett hagyatkoznia; állati érzékeken és ösztönökön gyakorolt, míg annak a legszabadabb és -tökéletesebb tartásnak a birtokába jutott, melyet mi a magunkénak vallunk. Lassan közeledik az egyeneshez: a féreg felemeli fejét a porból, ahogy csak bírja, és a tenger állata görnyedve kimászik a partra. [...] Az alkotó természet egyetlen [...] intéseire felemelkedik a meghajlott állati test: törzse hajtása kiegyenesedik és meghozza finomabb virágát: a mellkas domború, a csípő zártabb, a nyak egyenes lett, az érzékek szépen összerendeződnek és egyesülnek a tisztább tudat, végül az Isteni Gondolat sugarában.” (125–126.)⁵⁰

Mit jelentenek e 'mozgások', ha semmiképp sem azt, ami bennük oly kísértetiesen körvonalazódik? A felidézett jelenetsor többet helyez kilátásba az uralkodó kontextus – vagy akár a felhasznált korszakbeli szerzők – szerint megengedettnél, s ez a többlet az adott keretek között éppoly értelmezhetetlen, mint bármely ehhez hasonló narratív szegmens, amelyre az *Eszmék*ben bukkanhatunk. Viszont a visszaolvasás bärenbach-i hagyománya sem helyes megközelítés; a herderi koncepciót nem lehet kizárólag a későbbiek felől megérteni. Hisz amint H. B. Nisbet írja, „a létezők láncának tétele olyan sokféle módon [...] alkalmazható Herder és kortársai számára, hogy a transzformizmus vagy az evolúciós leszármazás elméletét csak az eszmék szélesebb tárházának egyik lehetséges következményeként szemlélhetjük”⁵¹. Ez okból éppenséggel a kezdeményezés másságának megraga-

⁵⁰ Hozzátehetjük, a szöveghely Herder azon vélekedését is tükrözi, mely szerint a létezők sorában az ember irányába mutató, egyre tökéletesebb adottságok nem feltétlenül a láncolat linearitása szerint következnek egymás után. A növényzet vertikálitása előbbrevaló a csúszómászók horizontalitásánál, s előnyös vagy előnytelen adottságaik szerint az élőlények ekként inkább sugaras, mint egymást követő sorban helyezhetők el az ember körül.

⁵¹ NISBET 1970., 212. – Kiem. H.E.

dása, s nem egy adott kontextusba való beleértése a feladat. Herder, semmibe véve kutatói szaktekintélyek (például Albrecht von Haller) óvatosságát,⁵² átfogó történetfilozófiai igényekkel próbálja feldolgozni a korszak természettudományos eredményeit, s épp ezáltal dokumentálja és közvetíti azt a tapasztalatot, hogy valami megnyílt és hogy ebben a nyitottságban még nem tűnt fel az, ami újra behatárolná, esetleg beárnyékolná a horizontot. Egy olyan helyzet ötletgazdagságával szembesülünk, amely éppúgy nélkülözi a korábbi keretrendszer megnyugtató zártságát, mint a későbbi totális paradigma feltételeit.⁵³ A gondolkodó tehát határáthágásokat követ el, anélkül, hogy tudná, mihez képest és milyen következményekkel. Az adott lehetőségek között elgondolhatatlan dolgokra irányul a figyelem. A Kant által rettegett láthatatlan ölt alakot az *Eszmék* textúrájában. Hogy mely formában, azt a harmadik, *evolútív-metafizikai* szempont szerinti elemzés világítja meg.

3. Az erők birodalma

Az ismeretlen dinamikája a legszembetűnőbben az *Eszmék* ötödik könyvében mutatkozik meg, melyet nemcsak Kant, de kortárs anatómusok, mint Blumenbach és Soemmerring is értetlenkedve olvastak.⁵⁴ Maga az *Eszmék* bevezetője is utal azokra a nehézségekre, melyeket az ötödik könyvben központi szerepet játszó „szerves erők”⁵⁵ okozhatnak. Az erő fogalma, amelynek konjunktúrájában a newtonizmus (illetve a leibnizianizmus) játszik a szűkebb tudományos vonatkozásokon túlmutató paradigmatisztikus szerepet, a korszak széles körben hasz-

⁵² Vö. HERDER 2002-, III/2, 184–191.

⁵³ A darwini evolúciós elmélet jelentősége éppen abban állt, írja Wolfgang Lefèvre, hogy nemcsak „szakdiszciplínaként”, hanem átfogó „integrációs elméletként” is válaszokkal szolgált a korszak nyitott kérdéseire. LEFÈVRE 1984., 18.

⁵⁴ Vö. Manfred WENZEL, *Die Anthropologie Johann Gottfried Herders und das klassische Humanitätsideal = Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*, szerk. Gunter Mann – Franz Dumont, Fischer, Stuttgart – New York, 1990., 137–167., itt 149–150.

⁵⁵ HERDER 1978., 53.

nált, sok kérdésre megoldással szolgáló, ugyanakkor sok kihívást is magában rejtő terminus technicus. Az 'erők' a картезиánus filozófiával folytatott vita azon fejleményeinek médiumai, melyek az anyagi és a szellemi dualizmusának meghaladására irányulnak, s teret nyitnak a természettudományok Herder számára is vonzó monisztikus kezdeményezéseinek. Ez utóbbiak céljait szolgálja, hogy a 18. század szóhasználata nem egyértelmű, és nemcsak az ok (a tulajdonképpeni erő), az okozat (a kifejtt hatás) és a képesség ('energia', *facultas*) jelentéseit öleli fel,⁵⁶ de kiterjed a fizikai, kémiai, orvosi és élettudományok legkülönbözőbb jelenségeire.⁵⁷ Az erő fogalmának sikeréhez ennek köszönhetően éppúgy hozzájárul használatának *homályossága*, mint a newtoni modellben gyökerező azon körülmény, hogy az erők a fizikai világ mérhető, kiszámítható, ámde – például távolbaható erőként – csak hatásaikban megfigyelhető, *rejtett* adottságainak számítanak.⁵⁸ E tágabb tudománytörténeti kontextusnak megfelelően az erők az életjelenségek diszciplínáiban egyrészt az élő anyag elrendeződésének,

⁵⁶ Amiként a newtoni mozgástörvények keletkezéstörténetét is több konkurrens (később elfelejtett) erőfogalom differenciálódása fémjelzi. Werner Kutschmann három koncepcionális erőfogalmat különböztet meg a newtoni mű alakulásában: a „belső erőt” (*vis insita*), a „ható” vagy „mozgató erőt” (*vis motrix impressa*) és a „gyorsító” vagy „távolbaható erőt” (*vis acceleratrix*). Az antik illetve hermetikus hagyományokra visszavezethető „belső erő” (*vis insita*) a mozgásban levő test saját energiája, mely a newtoni törvényekben mellékessé válik, ugyanakkor mint szubsztanciális belső tulajdonság a 'legfilozófiaképesebb' és jelen van Herder spinozista értelmezhetőségű erőfogalmában. Werner KUTSCHMANN, *Die Newtonsche Kraft. Metamorphose eines wissenschaftlichen Begriffs*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1983., 8–9., 20.

⁵⁷ Hans-Peter NOWITZKI, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, de Gruyter, Berlin – New York, 2003., 67.

⁵⁸ A картезиánus felfogással szemben, mely csak a homogén anyagban (*res extensa*) közvetlenül ható erőket ismeri (lökés, nyomás), a newtoni tömegvonzás üres térben és távolba hatóan érvényesül. Innen hermetikus affinitása. Panajotis KONDYLIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, dtv, München 1986., 218–220., ; Buffonnál és Hallernél egyaránt dokumentálható a newtoni elvek 'átvitele' az életjelenségek kutatásába. Uo. 225. illetve Simone DE ANGELIS, *Von Newton zu Haller. Studien zum Naturbegriff zwischen Empirismus und deduktiver Methode in der Schweizer Frühaufklärung*, Niemeyer, Tübingen, 2003., 4–5.

működésének, reprodukciójának motorjaiként jutnak szerephez, másrészt annak a tapasztalati határnak a megjelölésére szolgálnak, ahol elakad a jelenségek magyarázata. Az ingerelhetőségről (*irritabilitas*) és az érzékenységről (*sensibilitas*) értekező Albrecht von Haller éppúgy erőkről beszél,⁵⁹ mint az epigenezisért felelős lényegi erőt (*vis essentialis*) leíró Caspar Friedrich Wolff,⁶⁰ vagy a növekedési ösztönt (*Bildungstrieb*) az életfolyamatok kulcsának tekintő Johann Friedrich Blumenbach.⁶¹ S a herderi spekulációk önlegitimációja szempontjából mi sem beszédesebb, mint hogy e kísérletező tudósoknál a korszak deklaratív hipotézisellenessége dacára is szinte kivétel nélkül megtalálhatók az erőkként leírt láthatatlan hatások *megelőlegezett* megértésére irányuló nyelvi gesztusok.⁶²

Az *Eszmék* ötödik könyvében tulajdonképpen csak a hangsúlyok tolódnak el oly módon, hogy a kísérletező tudomány kontextusában szükséges – rosszként tökéletlen magyarázóelvként – konnotált erők túlságosan is a középpontba kerülnek. Herder már műve földtörténeti fejezetében hangot ad annak a reménynek, „hogya egy szerencsés szellem idővel talán *egyetlen* új segédfogalommal tudja majd geogóniánkat oly egyszerűen megmagyarázni, mint Kepler és Newton a Naprendszer épületét”. Szép volna, teszi hozzá e segédfogalommal kapcsolatban, „ha az eddig *qualitates occultae*-nak elfogadott természeti erőket bizonyított fizikai lényegekre redukálhatnánk”⁶³. Az ötödik könyv épp erről a pontról folytatja az erőkről folyó diskurzust, vagyis onnan, ahol az mások számára eléri határait és megreked egy bizonyos homályos fogalmiságban. Herder felismeri az erők kényes jelentőségét az anyagi és a szellemi dualizmusának áthidalásában, és kísérletet tesz arra, hogy a fogalom filozófiai hatékonyságát kamatoztassa a

⁵⁹ Albrecht VON HALLER: *Irritabilité = Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, szerk. Fortuné-Barthélemy DE FÉLICE, Yverdon, 1773, Tome XXV., 104b–108b; Idézi HERDER 2002., III/2, 188–191.

⁶⁰ Vö. Caspar Friedrich WOLFF: *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen / Theoria Generationis*, Olms, Hildesheim, 1966., 8–10., 160., 169.

⁶¹ Johann Friedrich BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Gustav Fischer, Stuttgart, 1971.

⁶² Vö. DE ANGELIS 2003., 8; HERDER 2002., III/2, 88; WOLFF 1966., 8.

⁶³ HERDER 1978., 68.

természetfilozófiai illetve -tudományos magyarázatok összefüggésében. Az erő fogalma így annak dacára is átfogó megoldást kínál számára, hogy magára vonja vele egy a kortárs filozófiai és természettudományos kontextusban egyaránt idejét múlt hermetikus fogalomkincs használatának gyanúját. Ebből a szempontból szerencsésebb – igaz filozófiai botrányok szabdalta – szövegkörnyezetbe illeszkedik ugyanez a felvetés Herder *Spinoza-beszélgéseiben* (1787/1800). Itt az erő mint közvetítő „középfogalom”⁶⁴ szolgálja a teremtőtől a teremtményekig terjedő lét teljességének egyetlen képletben való megjelenítését.⁶⁵ Az erők kapcsán e helyütt, lévén szó későbbi keletkezésű szövegről, az *Eszmék* ötödik könyvének ismert tézisei is felbukkannak, kiegészítve azonban azzal a garanciával, hogy az anyagi-teremtményi világban munkálkodó erők láncolata isteni emanáció. Minden probléma megoldódik, legelsők között a spinozizmusé, mondja a második beszélgetésben Philolaus, ha „teljesen elhagyjuk a tulajdonság (attribútum) megütközést keltő és ide nem illő [spinozai H.E.] kifejezését, és feltesszük helyette, hogy az istenség végtelen erőkben végtelen módokon, azaz szervesen [*organisch*] nyilvánul meg”⁶⁶. Hisz „[a]lbban a világban, amit ismerünk, a gondolkodó erő a legelőbbre való; ám milliányi érző- és hatóerő követi, és Ő, a Magábanvaló, a szó egyetlen, legmagasabb értelmében *Erő*, minden erő őseroje, a lelkek lelke.”⁶⁷ Nos, erre a garanciára Herder az *Eszmék* ötödik könyvében nem számíthat. Hisz a teremtőre való hivatkozások maximumát a már idézett – s a mű bevezetőjében ugyancsak problematizált – eufemizáló természet-fogalom képezi,⁶⁸ mely egyúttal azt a szándékot is szignalizálja, amely az *Eszmék* szerzőjét egyértelműen arra készteti, hogy az erők jelentőségének megalapozásakor a tapasztalati tudományok eszköztárát részesítse előnyben. S ha ez utóbbi kevésbé is sikerül, Herder még-

⁶⁴ Johann Gottfried HERDER, *Spinoza-Gespräche* (1. Fassung, 1787.): Gott. *Einige Gespräche* = *Werke*, II, szerk. Wolfgang PROSS, Hanser, München – Wien, 1987., 733–843., itt 763.

⁶⁵ Uo., 796.

⁶⁶ Johann Gottfried HERDER, *Spinoza-Gespräche. Varianten 1800* = *Werke*, II, szerk. Wolfgang PROSS, Hanser, München – Wien, 1987., 1044–1100., itt 1060.

⁶⁷ HERDER 1987., 763–764.

⁶⁸ HERDER 1978., 52.

is csak itt kerít sort arra, hogy az *Eszmék* második részét, s egyúttal természetrajzi szakaszát lezárandó az erőfogalom kiterjesztésével legitimálja, s emelje magasabb absztrakciós szintre a teremtményi világ rendjéről alkotott elképzeléseit.

Az erőkhöz kapcsolódó herderi „szintetizáló koncepció”⁶⁹ ambíciója az „anyag szellemivé tétele”⁷⁰ (és *vice versa*), mely az erőfogalom tág értelmezésének köszönhetően nemcsak a magasabb szerveződések – például az emberi értelem –, de már az egyszerű létezők illetve az elemi történések szintjén is érvényesül. Hisz a „láthatatlan erők birodalma” (155) az elemi-mechanikus erőktől (pl. a halleri halott vagy belső erők) a vegetatív (ingerelhetőség) és állati (érzékenység) erőkön át a magasabb emberi erőkhöz (belső érzékelés) egyazon teremtményi totalitás garanciája.⁷¹ Herder ez utóbbi vonatkozásában külön hangsúlyt fektet az elemi történések, például az anyagcsere folyamatok integrációjára. A létezők láncának szervezetei az anyagi és a szellemi energetikus összefüggéseinek, az egymásból *táplálkozó* erők konfigurációinak látható formái. „Só, olaj, vas, kén, s amely finomabb *erő* a föld alól megtisztulhatott” (163, Kiem. H.E.), ekképp már kémiai-fiziológiai szinten a középfogalom közvetítette egylényegű logika szerint épül be a növény magasabb organizációjába.⁷² A növényi erők az anyagi erőket, az állati erők a növényieket asszimilálják, a láthatóság csúcán pedig az ember áll mint a „legnagyobb gyilkos”, aki „szinte minden élő organizációt, amely nincs túl messze tőle, képes a saját természetévé alakítani” (164). Az ember „a világ kompendiuma”, amelyben „mész és föld, sók és savak, olaj és víz, a vegetáció erői, az ingerületek és érzések” (155) szerves egységbe rendeződnek. Az „egészséges asszimilációnak” (164) ez a hierarchiája ugyanakkor olyan körforgást implicál, amely önmagában nem váltja be az erők működésével illetve heurisztikus értékével szembeni elvárásokat. Herder

⁶⁹ „Az 'erő' fő funkciója Herder filozófiai érveiben egy olyan szintetizáló koncepció biztosítása, amelynek a hagyományosan összeegyeztethetelen ellentétek elsimítására való használhatósága minden általánossága és felfoghatatlansága dacára is kérdéses.” NISBET 1970., 9.

⁷⁰ HERDER 2002., III/2, 318.

⁷¹ Vö. HERDER 2002., III/2, 189.

⁷² WYDER 1998., 136.

nem elégszik meg azzal, amivel az általa e helyütt idézett Buffon, hogy ráirányítsa a figyelmet arra a „kifogyhatatlan és mindig kiegészülő tárházra”, amelyből „az organikus és élő szubsztancia”⁷³ szó szerint erőt merít ahhoz, hogy a szervetlenből a növényibe, a növényből az állatiba, az állatiból a pusztulásba és rothadásba, majd ismét a növényibe vezető örök útját folytassa. Herder számára az erők csereforgalmában „a magasabb létformák transzformációja” (164) zajlik, úton olyan dimenziók felé, melyek éppúgy meghaladják a földi teremtményszerűségeit, mint a hasonlóképp földi képzeletet. Ehhez pedig szükséges feltörni a kör zártságát és a magasabb létezők sorát kivezetni a természet örök körforgásának csapdájából.

Az *Eszmék* ötödik könyve e célból dualisztikus indexszel látja el szándékolt monizmusát, és megkülönbözteti az organizált testek külső, alakulásbeli oldalát, és belső, a kialakulásért felelős dimenzióját. A látható szervezet és az azt létrehozó láthatatlan erők elválaszthatatlannak ugyan egymástól, egy és ugyanazon hatásmechanizmus két oldalát, mintegy az elvet és az eredményt képviselik, ám az erők mégis másra hivatottak, mint az organizációk. Bár „szerv és erő szoros összeköttetésben áll, [...] nem Egy és ugyanaz”; olyannyira nem, hogy „amikor a hüvely lehull, az erő, mely alacsonyabb állapotban s ugyancsak szervesen már azelőtt létezett, fennmarad” (161). Herder a látható organizációk felől megtapasztalható reverzibilis természeti folyamatok mögött az erőknek egy másfajta kommunikációját is feltételezi, amely nem áll meg az átalakulás demonstrációjánál, hanem visszafordíthatatlan történésekhez és alakzatokhoz vezet. Az erők hierarchiája ugyanis a korszak anatómiai-fiziológiai eredményeinek rezüméjeként kiegészíthető azzal a feltevessel, miszerint bármely szervezet a saját fejlettségi szintjén egyúttal a rendelkezésére álló erők komplex mintázatát is alkotja. Az erők kizárólag szervezetként léteznek, ám a szervezet erők *konstellációja*, és ezek az egyre bonyolultabb erőkonstellációk a fennmaradás másfajta logikáját testesítik meg, mint a természet körforgásába zárt testek. Az erők konstellációja nem hullik szét az elhaló szervezettel, hanem mintegy attól függetlenül ’öröklődik’. Ha „[a] szétbontott gépezet valamennyi atomjának alsóbb ereje fennma-

⁷³ Georges-Louis LeClerk Comte de BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière* [...]. Tome Quatorzième, L'imprimerie Royale, Paris, 1766., 26.

rad[,] mennyivel inkább fenn kell maradnia a nagyobb gépezetének, mely az erőket a maga formázatában egyazon célra vezette, és saját szűk természeti határai között működtette” (157). Az újjászülető organizmussal az azt alkotó-preformáló erőknek már nem kell újra felépülniük.

A „természet határainak” felemlítése persze jelzi, hogy a modell eltolása a láthatótól a láthatatlan felé még mindig a létezők láncá szerinti lehetőségek között mozog. Kétségbevonhatatlan, hogy „bezárultak a teremtés kapui” és ettől kezdve „már nem keletkeztek új alakok” (163). Az erők birodalma is „ugyanabban a meghatározott összefüggésben és szoros átmenetben létezik, mint amelyben a külső alakulatokat észleljük” (155). Ám onnantól, hogy az erőkonstellációk fennmaradnak, míg a szervezetek elpusztulnak – ez erők ’fejlődnek’ is, míg a szervezetek *csak* ismétlődnek –, az előbbiek bizonyosfajta függetlenségre is szert tesznek utóbbiakkal szemben. Az erőknek ez az ’autonómiaja’ ugyan sok szempontból viszonylagos, az erőkonstellációk elkülönítése mégis módot kínál Herder számára arra, hogy egy még így is „hajmeresztő” nyitottságra apelláljon: Ha a teremtés rendje határt is szab az organizációk gazdagságának, rajtuk, mint „utakon” és „küszöbökön” keresztül „az alsóbb erők jövőbeli felemelkedése és alakulása zajlik” (163). Míg tehát a szervezetek a lehetőségek egy bizonyos körén belül maradnak, az erők lehetőségei ’végtelenek’. A zártságban nyitottság rejlik. Herder arra jut, hogy az erők kommunikációja nem korlátozódik a földi életre, de nem is túlvilági irányultságú – mint Bonnet és Lavater palingenetikus elképzeléseiben –, hanem kozmikus jelentőségű. Az erőkben megnyilvánuló transzcendens igény az immanencia – leibniziánus-spinozista ihletettségű – univerzális kiterjesztésébe torkollik. A földi létben megnyilvánuló logika át lép annak határain. Igaz e kiterjesztés nem korlátlan, s egy szignifikáns ponton Herder képzelete is ’visszaforul’: nem állja meg, hogy az erőkonstellációk minden további fejleményét az emberen túl is ne az emberre vonatkoztassa. A „láthatatlan erők birodalma” egyúttal „az emberi organizáció birodalma” (167): az emberben szellemiesült anyag olyan további illetve távolabbi formációkra utal, amelyek erőkonfigurációi már nem a földi lét feltételei szerint építkeznének, ámde minden további erőkonfiguráció a humanitás kifejlése volna, s nem valamely további látható alakzat, természetrajzi faj vagy egy az embe-

ritől különböző láncszem a létezők sorában. Bár az emberi létezés a földi alakulatok csúcsa, még sem több „a humanitás bimbójának ki-pattanásánál” (177). Az ember „lényének kettőssége” (178) más földi létezőkkel szemben épp abban áll, hogy organizációja a földhöz, erői konstellációja viszont az éghez köti. Ha nem is az ember, de az „isteni emberalak” (177) az univerzum vándora, aki mindahány megtestesülésében „Atyja hívószavát” (184) követi. Ám ha az emberi alak megdicsőülése útban is van az isteni felé, s átalakulásai nem telosz nélküliek, ugyanakkor immár mégis az út a cél. Hisz a feladat végtelen és megoldásának folyamata jelenti az igazi kihívást.

4. A teleológia csábítása

Az elmondottakból világossá válhatott, hogy az *Eszmék* ez utóbbi, harmadik szempontja sem nem igazán *metafizikai*, sem nem igazán *evolutív*. Annak magyarázatára, hogy mivel érdemli ki mégis az *evolutív-metafizikai* megjelölést, amely épp e kettő között céloz meg egy vékony sávot, érdemes néhány további kiegészítést tenni. Az erőkről folytatott herderi spekulációkban egy olyan akadálytól való megszabadulás igénye fogalmazódik meg, amely útjában áll az *Eszmék* morfológiai és keletkezéstörténeti szempontú progresszionizmusának. A herderi teremtéstörténeti narratívának a számára meghatározó teológiai-biblikus illetve természetrajzi keretek között határt szab a fajok állandósága és a teremtés véglegessége. Herder azzal a problémával küzd, hogy a történet, amit rekonstruál, már azelőtt befejeződött, hogy elkezdődött. Egy d’Alembert álmára emlékeztető vágy szegül itt ellen a ’tényeknek’, s talál feltételesen kiutat az erők megkülönböztetésében. Az *Eszmék* ötödik könyvében már nem csak arról van szó, hogy a magasabb rendű létezők összetettségükben és magasabb szerveződési szintjükkel felülmúlják az alacsonyabbakat, hanem arról is, hogy az egyre magasabb szervezettség egy ponton elér egy olyan minőséget, amely feje tetejére állítja a látható hatás és a láthatatlan ok dialektikáját.⁷⁴ Immár nem az erők állnak az organizációk, hanem az organizációk az erők szolgálatában, melyek sorsa már nem egy időbeli

⁷⁴ HERDER 2002., III/2, 194.

ségében (vagy legalábbis kiterjedésében) megkurtított történés kötöttségei szerint alakul. A testek egy láthatatlan és kimenetelében beláthatatlan projektum útját egyengetik. Ez a projektum szükségszerűen az elképzelhető vonzaskörében marad, és mégis az elképzelhetetlenre, a létezők láncán és a teremtés művén túlra irányítja a figyelmet. S a hangsúlyok ezen átrendezéséről az erők természetrajzi ('evolútív') és -filozófiai ('metafizikai') kettős kódolása, földi és kozmikus szereposztása gondoskodik.

E hangsúlyeltolódás értelmezésében a bärenbach-i hagyomány mindmáig kísért és a maga elhibázottságában is 'aktuális', amennyiben most épp a mai evolúciós elméletek visszamenőleges olvasására csábít. Továbbra is azt sugallja, hogy ha Herder érthető okokból nem is magát az elméletet, vagy annak egyes elemeit előlegezi meg, mégis olyan kérdéseket vet fel, amelyekkel analóg szempontok az evolúció-elmélet kontextusában is felmerülnek. A tudományos gondolkodás az ember kitüntetettségének problémáján mindmáig nem bírt túllépni – az evolúciókutatásban sem, ahol a kultúra keletkezésének és evolúciójának kérdését például továbbra is számtalan megelőlegező gesztus kíséri. Herder az emberi értelmet a linnéi hagyománynak megfelelően egyfajta anomáliaként, az állati ösztönök hiányára épülő olyan adottságként tárgyalja, amelynek „fénylő pontjában” az alsóbbrendű erők „magasabb eszméléssé” (116) egyesülnek. Egy ilyen 'ütemváltással' – mely amúgy a herderi szövegkörnyezetben megzavarja a létezők láncának logikáját – manapság a kulturális evolúció a genetikai evolúcióval szembeni „szökési pontjaként”⁷⁵ találkozunk. A kulturális evolúció sebessége, írja D.C. Dennett, „szerepet játszott fajunk különlegessé válásában, és ez formált minket a többi fajtól teljesen eltérő életszemlélettel rendelkező élőlényekké”⁷⁶. E mindmáig fennálló különbség arra is alkalmat ad, hogy a kutatás a szignifikáns pont átlépését egy nem kizárólag molekuláris alapon szerveződő mechanizmussal, a „mé-

⁷⁵ Daniel C. DENNETT, *Darwin veszélyes ideája*, ford. KAMPIS György – KAVETZKY Péter, Typotex, Budapest, 2008., 364.

⁷⁶ Uo., 365.

mek”⁷⁷ evolúciójával vagy „[a]z ideák egyre pontosabb replikációjával”⁷⁸ – egy az evolúciós elmélet spekulativitására visszautaló mozzanattal magyarázza. Az evolúció itt egy a mikroszkóp számára láthatatlan, vagy legalábbis még beláthatatlan ’evolutív-metafizikai’ komplexitás homályába vész.⁷⁹

A herderi problémák másik ’aktualitása’ a természet céljainak rekonstrukciójában illetve annak ellentmondásaiban rejlik. Az erők összefüggésében Herder azzal, hogy szembefordítja egymással a szervezet látható és láthatatlan dimenzióját, megbontja a célok egységét. Inentől az erők más célt követnek, mint a szervezetek, s irányuk nem esik egybe azok saját, körkörös mozgásával. A célok különbözőségének kérdését Herdert követően – talán az *Eszméikkel szembeni irritáció*ból – maga Kant is alaposan körüljárta. A „szerves lények” Az *ítélőerő kritikájának* második része szerint olyan „természeti céloknak”⁸⁰ tekintendők, melyek megértéséhez szükség van a teleológiai ítélőerő regulatív – nem tényleges okokat feltáró – alkalmazására.⁸¹ Ámde tényleges célvonalozásuk olyan „belső célszerűség”⁸², amely a „szerves és önmagát szervező lény”⁸³ reciprocitásában mutatkozik meg, s ekképp radikálisan különbözik a végokok szerinti megítéléstől. A természet céljai ekképp nem esnek egybe az ember vagy bármely általa felruházott magasabb értelem szándékaival, s egy olyan a struktúrából levezethető funkcionális célszerűséget testesítenek meg, melyet a későbbi tudománytörténet a *teleonómia* logikájaként írt le.⁸⁴ E belső

⁷⁷ Richard DAWKINS, *A vak órásmester. Gondolatok a darwini evolúcióelméletről*, ford. SÍKLAKI István – SIMÓ György – SZENTESI István, Akadémiai – Mezőgazda, Budapest, 1994., 146.

⁷⁸ CSÁNYI Vilmos, *Az emberi viselkedés*, Sanoma, Budapest 2006., 230.

⁷⁹ És Kant szerepét talán Popper veszi át. Vö. Olivier RIEPPEL, *Kladismus oder die Legende vom Stammbaum*, Birkhäuser, Basel – Boston – Stuttgart, 1983., 16.

⁸⁰ KANT 2003., 292.

⁸¹ Mivel „a pusztá természeti mechanizmus szerinti kauzalitás törvényei” nem szolgálnak elegendő magyarázattal rájuk. Uo. 278.

⁸² Uo., 295.

⁸³ Uo., 292.

⁸⁴ A teleonomikus érvelés tulajdonképpen a teleológiai jellegű kérdés irányának megfordítása: nem azt kutatjuk ugyan, mi tette az élő szervezetet szükségessé, de azt igen, miképpen vált lehetségessé, s az evolúciós rekonstrukció

természeti célfogalom tükrében a célok herderi megkülönböztetése nem tűnik előremutató képletnek. Herder a teleologikus értelmezést nem pusztán regulatív, hanem meghatározó elvként alkalmazva a szervezeteket az erők dimenziójában realizálódó iránnyal ruhazza fel. Ugyanakkor egy olyan szempontot is figyelembe vesz, melytől Kant elzárkózik a természet dolgainak tanulmányozásában: számol a változással.⁸⁵ Az erők leírása tulajdonképpen nem nélküli a kanti értelemben vett belső célszerűség gondolatát, viszont az élőlények sorában növekvő komplexitásra is magyarázattal kíván szolgálni, s e célból 'megmozdítja' a létezők statikus rendjét. Valójában ez az új ismeretlen szüli a problémát a herderi érvelésben, éspedig azért, hogy magyarázatára csak egy régi, teleologikus eszme áll rendelkezésre. A funkcionális célszerűség időbeli irányultságának problémája azóta sem került le az evolúciós biológia napirendjéről, s ami Herder okfejtését a későbbiek szempontjából érdekessé teszi, az éppenséggel a kantinál nagyobb problémakomplexitása. A herderi erők birodalmának 'antitípusa' a teleonomikus és a teleologikus szempontok keveredéseként jelenik meg a modern tudomány érvelérendszerében. A herderi organizáció épp úgy rendelődik alá az erőknek, mint a modern örökléstan retorikájában az élet a „programnak”⁸⁶, vagy a „teleonomikus projektum” az „invariáns reprodukciónak”⁸⁷. Minden

szempontjából ez utóbbi kérdészmódnak is van benneértett, bár eszközértékkü célfogalma. Vö. Georg Henrik VON WRIGHT, *Erzählen und Verstehen*, ford. Günther GREWENDORF – Georg MEGGLE, Athenäum – Fischer, Frankfurt/M., 1974. 62; Vö. Bernward GRÜNEWALD, *Teleonomie und reflektierende Urteilskraft = Wahrheit und Geltung. Festschrift für Werner Flach*, szerk. R. HIRTSCHEL – A. RIEBEL, Königshausen&Neumann, Würzburg 1996, 63–84.

⁸⁵ A természet történeti megközelítésének deficitjéről vö. KANT 2003., § 80., 82., különösen 340–341.

⁸⁶ „Az élőlény az öröklődés által írt program megvalósulása. [...] Az élőlény cél felé tör, de a célt nem valamilyen akarat választotta. Ez a cél: azonos program elkészítése a következő nemzedék számára. Önreprodukció.” JACOB 1974., 8.

⁸⁷ Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970., 30. – A „teleonomikus projektum” Monod meghatározása szerint „a fajra jellemző invariancia-tartalom egyik generációról a másikra történő átörökítésében áll”

„fajfenntartó célszerűségben”⁸⁸ és redukcionista „tervvisszafejtésben”⁸⁹ kísért némi herderi opacitás, s nyelvi és logikai szinten egyaránt jelen van bármely a csökkenő valószínűségek és a növekvő valószínűtlenségek magyarázatára irányuló kísérletben. A természeti folyamatok megítélése ugyan a kanti logika szerint sem nélkülözi a teleológiai ítélőerő teljesítményét,⁹⁰ ám a modern evolúciós elméletek kommunikációja ezen túlmenően herderi módon is folyamatosan ki van téve a teleológia csábításának.

E ponton azonban, minden további következtetést vagy történeti-etlen párhuzamot elkerülendő, ki is merül a herderi álom kapacitása. A tudomány *tényleges* történetében Herder egyik olvasója, Carl Friedrich Kiemeyer az, aki az erőket illetően néhány évvel később a megfigyelések és a szaktudományok világába kényszeríti a légius herderi analógiákat.⁹¹ Bärenbach felvetését nem igazolják az előzmények, s a herderi gondolatmenet vizsgálata csak a régi kérdések újrabemérthetőségét helyezi kilátásba a mai kontextusban. Viszont Herder ‘természettudománya’, és most ez a szándékoltabb tanulság, nem utolsó sorban a spekulációk zavarbaejtő nyitottságát is demonstrálja. Herder feltételes történetiségű természetrajzi narratíváiban lehetőségek rejlenek – ellentmondások lehetőségei. Az utóbbi évtized integratív, sőt holisztikus tudományfilozófiai kísérleteinek tükrében ugyancsak vonzóak a modernitás vízválasztóján avagy szakadékán túli múlt efféle fejleményei. Talán az is az elgondolhatóság lehetőségeinek ilyesfajta

(uo.). Az élő szervezetek a genetikai információ hordozására és továbbadására szolgálnak.

⁸⁸ Konrad LORENZ, *Összehasonlító magatartás-kutatás. Az etológia alapjai*, Gondolat, Budapest, 1985., 43.

⁸⁹ DENNETT 2008., 248; vö még „metamérnökség” fogalmát, uo., 246; A saját korszakában Bärenbach sem ment el szó nélkül a teleológia és a természettudomány rejtett illetve elfojtott összefüggései mellett. Vö. Friedrich von BÄRENBACH, *Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften*, Theobald Grieben, Berlin, 1878.

⁹⁰ KANT 2003., 343.

⁹¹ Vö. Carl Friedrich KIELMEYER, *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnisse* = *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, 23., Franz Steiner, Wiesbaden 1965., 247–267.

feszegetése, ami az elmúlt évek interdiszciplináris kísérleteiben és szándékartikulációiban történt. És ki tudja, hogy a fejlődés e fejlődés előtti állapota nem tartalmaz-e a fejlődés utáni hivatkozásokat. Ez utóbbiakat viszont, hivatkozással Herderre, érdemes talán inkább homályban hagyni.

AZ EMERGENCIA ÉRTELMEZÉSE POLÁNYI MIHÁLY FILOZÓFIÁJÁBAN

PAKSI DÁNIEL

Az emergencia és az ezzel szorosan összekapcsolódó redukció problémája kulcsfontosságú szerepet tölt be Polányi Mihály filozófiájában. Polányi megközelítésmódja azonban igencsak szokatlan és egyedi, ezért részletes szövegelemzést igényel. Ennek alapján az emergensnek tűnő jelenségeket különböző kategóriákba sorolhatjuk. Az első kategória alapja Polányi hallgatólagos megismerésről szóló elmélete, amelynek következtében semmilyen megismert dolog nem lesz meghatározható a megismeréshez vezető eligazító jelek alapján. Polányi azonban ezt semmilyen értelemben sem tekinti az emergencia forrásának. A második kategória alapja Polányi hallgatólagos tudásról szóló elmélete, amelynek következtében semmilyen hallgatólagos tudásunk alapján megismert dolog nem lesz meghatározható explicit, fizikai részletei alapján. Polányi azonban ezt csupán a konceptuális értelemben vett emergencia forrásának tekinti. Végül pedig a harmadik kategória alapja Polányi gép típusú határfeltételekről szóló elmélete, amelynek következtében egyetlen olyan megismert dolog sem lesz levezethető az alapvető fizikai folyamatokból, amelynek a szerkezete egy evolúciós folyamatból fakadó gép típusú határfeltételként funkcionál. Polányi ezt nevezi az – egzisztenciális értelemben vett – emergencia forrásának. Az emergens szintek így az evolúció folyamata során egymásra épülő gép típusú határfeltételek sorozataként értelmezhetőek az első primitív egysejtűtől kiindulva az olyan összetett kulturális tevékenységekig, mint pl. a tudományos ismeretszerzés folyamata.

Kulcsszavak: emergencia, redukció, szintek, hallgatólagos megismerés, személyes tudás, határfeltételek, rendszerelmélet.

Bevezetés

Az emergencia és az ezzel szorosan összekapcsolódó redukció problémája kulcsfontosságú szerepet tölt be Polányi Mihály filozófiájában. Polányi emergencia fogalma azonban meglehetősen összetett dolog, belőle fakadóan nem lehet a világot egyszerűen emergens és nem

emergens, és így redukálható és redukálhatatlan létezőkre bontani. A hidrogén atom, egy élőlény, egy kő vagy egy kristály, egy szöveg, egy gáz nyomása vagy hőmérséklete, egy bonyolultabb kémiai molekula, egy beszéd, a DNS vagy egy gép mind-mind más értelemben tekinthetők emergensnek attól függően, hogy a létezési hierarchia melyik szintjén helyezkednek el. Egy nagyon általános értelemben természetesen mindegyik fent említett dolog emergens, éppen ezért fontos megadni ennek az általános értelemben vett emergenciának a kritériumát, ez azonban csak egy apró, korántsem elegendő lépés ahhoz, hogy megértsük Polányi emergencia fogalmát, és hogy meg tudjuk határozni, hogy pontosan milyen értelemben tekinthetők a fent említett dolgok emergensnek. Ahhoz tehát, hogy ezt megtehessek, három alapvető szempontból kell megközelítenünk a kérdést, amelyek meghatározhatják az emergens létezőkről való tudásunkat.

Az első a *megismerésünk szerkezete*, amely Polányi hallgatólagos megismerés elméletéből következik (1. fejezet), a második a *tudásunk szerkezete*, amely Polányi hallgatólagos tudás elméletéből következik (2. fejezet), a harmadik pedig a *megismert dolgok szerkezete*, amely Polányi határfeltételek elméletéből következik (3. fejezet). Az első kettő természetesen nagyon szorosan összekapcsolódik, annyira, hogy Polányi kivétel nélkül együtt is tárgyalja őket, de céljaink érdekében most mégis érdemes egyértelműen különválasztani őket, hogy világos legyen milyen eltérő következményeik vannak az emergencia problémájára nézve. És persze a határfeltételek elmélete sem független az előbbiektől, ezt azonban legtöbbször már maga Polányi is külön tárgyalja, és hosszabb taglalásának egyértelműen az az oka, hogy ez a legfőbb kulcs Polányi emergencia-fogalmának megértéséhez. Végül csak az alapok eme részletes tisztázása után érdemes rátérnünk Polányi emergencia fogalmának részletes elemzésére, amelyek során megvizsgáljuk a hidrogén atom redukciójának a lehetőségét (4.1 alfejezet), különbséget teszünk konceptuális és egzisztenciális értelemben vett emergencia között (4.2 alfejezet), megállapítjuk az emergencia alapvető feltételét és eredetének okát (4.3 alfejezet), megvizsgáljuk az emergens szintek realitásának kérdését (4.4 alfejezet), tisztázzuk a kultúra szintjén megjelenő emergens szintek eltérő jellegzetességét (4.5 alfejezet), és végül fölvezetjük az emergens szintek redukciójának egy lehetséges új értelmét (4.6 alfejezet).

A célom az, hogy a *lehető legerősebb koherenciával* rendelkező képet rajzoljam fel Polányi emergenciával kapcsolatos elképzeléséről, és hogy megmutassam róla, hogy ez egy teljes egészében új koncepció, amelylyel kapcsolatban nincs helye olyan vádaknak, mint hogy Polányi vitalista lenne vagy erős emergentista (strong emergence), és hogy a határfeltételek elméletével sokkal inkább egy *rendszerelméleti* megközelítést alkalmaz.

1. Megismerésünk szerkezete: hallgatólágos megismerés

„Amikor figyelmünket valamely konkrét objektumra összpontosítjuk, számos olyan dolognak is a tudatában vagyunk, amelyekre az adott pillanatban nem figyelünk oda közvetlenül, mégis kényszerítő erejű eligazító jelként hatnak annak meghatározásában, ahogy figyelmünk tárgya érzékeink számára megjelenik”. (Polányi, 1992a: 50)

A megismerésünk tehát olyan háttérben megbúvó *eligazító jelek* által vezérelt, amelyekre bár nem figyelünk oda – *járulékos* tudatosság –, mégis meghatározzák megismerésünk tárgyát – *fokális* tudatosság. Ennek következtében megismerésünk szükségszerűen *hallgatólágossá* válik, hiszen az eligazító jeleknek pusztán járulékosan vagyunk a tudatában.¹

Polányi hasonlatával élve a Duna mint eligazító jel meghatározza, hogy a hídon önmagunkat mozgónak érzékeljük, ám ha fölemeljük a tekintetünket, és önmagunk helyett a Dunát helyezzük a figyelmünk fókuszába, akkor a mozdulatlan rakpartoknak mint eligazító jeleknek

¹ Fontos hangsúlyozni, hogy a hallgatólágos meghatározó szerepet betöltő járulékos tudatosság valódi tudatosság, és semmiféleképpen sem mosható össze a tudatalatti fogalmával. Amikor filmet nézünk egy moziban, közvetlenül annak sem vagyunk a tudatában, hogy egy fehér vászonra mered a tekintetünk, hallgatólágosan mégis meghatározza figyelmünk fókuszát, és elméletileg bármikor könnyedén tudatosíthatjuk, hogy ott van, és hogy hogyan funkcionál, szemben a rejtett tudatalattival, amelyet csak valamiféle specifikus pszichológiai módszer tárhat fel, s így jóval „mélyebben” búvik meg, mint egy hallgatólágos háttér(tudás). Polányi és az ezredforduló kognitív pszichológiájának kapcsolatát lásd pl. Pléh, 2000.

köszönhetően a Dunát és nem önmagunkat fogjuk mozgónak érzékelni. (Polányi, 1992a: 47)

Ebből fakadóan „az eligazító jelek teljes egészében nem specifikálhatóak”, „az eligazító jeleket összekapcsoló integrációs folyamatot sem lehet teljesen definiálni” és „az így létrejött koherencia által jelzett valóság jövőbeni megnyilvánulásai kimeríthetetlenek”. (Polányi, 1992b: 68)²

Az 1. pont tehát azt jelenti, hogy az eligazító jelek közvetlenül – fokálisan – nem figyelhetőek meg a maguk teljességében. A 2. azt jelenti, hogy a hallgatólágos eligazító jelekre épülő integrációs folyamat is hallgatólágos, teljes egészében meghatározhatatlan. Szemben például a dedukció folyamatával, amely tisztán fokális, közvetlenül megfigyelhető elemeket kapcsol össze. „A dedukció és az integráció közti különbség abban rejlik, hogy a dedukció két fokális adatot kapcsol össze, a premisszákat és a konklúziót, míg az integráció a háttérrel vonatkoztatja egy fókuszra.” (Polányi, 1992f: 126) Ilyen deduktív folyamat pl. a számunkra később fontossá váló redukció, amely nem újabb ismeretek megszerzését, hanem a már meglévők egyfajta összevetését jelenti. A 3. pedig azt jelenti, hogy a hallgatólágosan megismert átfogó létezőket valóságosnak fogadjuk el (4.4 alfejezet), és a róluk alkotott tudásunkat időtől időre újra kell értelmeznünk.

Megismerésünk eme szerkezete mind az egyszerű érzékelés, mind az összetett folyamatot igénylő tudományos ismeretszerzés esetén fennáll, ugyanis „a tudományos intuíciónak struktúrája megegyezik az észlelés szerkezetével”. (Polányi, 1992a: 56) Így „mindenfajta {tudományos} kutatás olyan eligazító jelek összegyűjtésével kezdődik, amelyek nyugtalanítják a vizsgáldásra hajlamos elmét”. (Polányi, 1992a: 55)

Megismerésünk tehát, szemben például egy Laplace démonéval, aki teljes és azonnali tudással rendelkezik, személyes nézőpontunknak köszönhetően olyan eligazító jelekre támaszkodik, amelyek „teljes egészében nem specifikálhatóak”, és amelyeknek pusztán járulékosan vagyunk a tudatában. Ebből fakadóan az eligazító jelek alapján sem

² „E három meghatározatlanság meghiúsít minden próbálkozást, amely a tudományos érvényesség szigorú elméletére irányul, és teret ad a képzelet és az intuíciónak képességeinek.” (Polányi, 1992b: 68)

megismerésünk integráló folyamatát, sem a megismert tárgyat nem lehet teljes egészében definiálni és meghatározni, egy kreatív folyamat eredményeképpen minden esetben valami új, a hozzá vezető részletek alapján *meghatározhatatlan* ismeret keletkezik.

2. Tudásunk szerkezete: hallgatólágos tudás

Egyszerű érzékelésünk kapcsán azt is megállapíthatjuk, hogy az „eligazító jelek nagy részét önmagukban egyáltalán nem is lehet érzékelni. Például szemizmaink összehúzódását önmagában nem tudom megtapasztalni.” (Polányi, 1992b: 63) A tudományos ismeretszerzés kapcsán pedig a készségek kulcsfontosságú szerepét állapíthatjuk meg, hiszen maga a tudományos intuíció is egy készség.³

A készség pedig egy explicit módon teljes egészében nem meghatározható képesség. Polányi egyik kedvenc példája erre a biciklizés, mert bármennyire is meghatározzák azt a fizika törvényei, pusztán egy fizikakönyvből nem fogunk tudni megtanulni biciklizni. (Polányi, 1969a: 144) Persze elmagyarázhatjuk valakinek, hogy hogyan fogja a kormányt, és hogy hogyan nyomja a pedált, ezek az explicit instrukciók azonban mind nem elegendőek ahhoz, hogy valaki megtanuljon biciklizni,⁴ ugyanis hallgatólágos képességeinknek köszönhetően „többet tudunk, mint amit el tudunk mondani.” (Polányi, 1992d: 102)

Az eligazító jelek, amelyek lehetővé teszik számunkra új dolgok megismerését, tehát olyan *készségeket* és *előzetes tudást* foglalnak magukba (Polányi, 1992e: 232), amelyeket nem lehet teljes egészében exp-

³ Az intuíció egy olyan készség, amely „a rejtett minták iránti természetes érzékenységünkben gyökeredzik”. (Polányi, 1992a: 56)

⁴ Más, talán meglepő példa lehet akár a sakkozás. A sakkozás elméletileg tisztán logikai tevékenység, még sincs egyetlen sakk-könyv sem, amely explicit, világos szabályokban minden esetre meg tudná mondani, hogy most éppen mit kell lépniünk. Ennek az az oka, hogy a sakk stratégiai játék, ahol mind a bábúk aktuális elrendeződéséből adódó pozíciós erősségét, gyengeségét, mind az adott helyzetet, elrendezést megváltoztatható esetleges ellenlépéseket értékelniünk, valószínűsíteniünk kell, márpedig egy „rend becslése éppúgy a személyes tudás (hallgatólágos) aktusa, mint annak a valószínűségnek a becslése, amellyel összekapcsolódik.” (Polányi, 1994: II. 73)

licit módon meghatározni. Ez azt jelenti, hogy ha a megismerésünk szerkezete nem is zárna ki, hogy az eligazító jeleket közvetlenül megfigyelhessük a maguk teljességében, eme előzetes hallgatólagos ismereteink miatt akkor *sem* szerezhethetünk róluk teljes egészében explicit tudást, tehát a róluk alkotott tudásunk részben vagy teljes egészében szükségszerűen hallgatólagos maradna. Személyes nézőpontunknak köszönhetően ugyanis mindenkor meglévő tudásunk szükségszerűen olyan korábbi tudáselemekre támaszkodik, amelyek hozzájuk vezető hallgatólagos megismerésünknek megfelelően részben vagy teljes egészében maguk is hallgatólagosak.

Ebből következően *nem létezik* explicit tudás hallgatólagos tudás nélkül, ugyanakkor hallgatólagos tudás *létezhet* explicit tudás nélkül, ahogy azt az állatok esetében tapasztalhatjuk.⁵ (Polányi, 1994: I. 128-138) Ez a két tudásfajta adja meg tudásunk hierarchikus szerkezetét. „Amíg a hallgatólagos tudás önmagában is birtokolható, addig az explicit tudásnak önmaga hallgatólagos megértésére és alkalmazására kell támaszkodnia. Mivel minden tudás *vagy hallgatólagos, vagy hallgatólagos tudásban gyökerezik. Teljesen explicit tudás elképzelhetetlen.*” (Polányi, 1969a: 144)⁶ Ez azonban nem jelenti azt, hogy hallgatólagos gyökerei ellenére egy teljes egészében explicit szinten megfogalmazott tudás önmagában ne lenne értelmes, vagy ne állna meg, és elviekben ne lenne hozzáférhető például egy kizárólag explicit tudással rendelkező Laplace démon számára. Számunkra azonban az explicit tudás mindenféleképpen előfeltételezi a hallgatólagos tudást.

Hallgatólagos megismerésünk következményeként így „a tudás olyan tevékenység, amelyet jobb lenne a megismerés folyamataként leírni.” (Polányi, 1992e: 229) Ez azonban a tudás szerkezetét tekintve nem egy individuális megismerési folyamat, hanem Polányi társas episztemológiájának megfelelően az emberi evolúció tudásfelhalmozó folyamata legmélyebb hallgatólagos gyökereinktől a legmagasabb szintű explicit tudásunkig.

⁵ Pontosabban kevésbé kézzelfoghatóan minden élőlény esetében, ugyanis „a megismerés a teljesítményeknek ahhoz az osztályához tartozik, amelyek az élet minden formájában benne foglaltatnak”. (Polányi, 1994. II. 262)

⁶ Ford: P. D.

Tudásunk tehát, szemben például egy Laplace démonéval, aki teljes és kizárólag explicit tudással rendelkezik, hallgatólagos megismerésünknek köszönhetően olyan készségekre és előzetes tudásra támaszkodik, amelyek pusztán – részben vagy teljes egészében – *hallgatólagos tudásként* értelmezhetőek. Ebből fakadóan egy létezőt, amelyet előzetes hallgatólagos tudásunk alapján ismertünk meg, explicit fizikai részletei alapján nem lehet teljes egészében definiálni és meghatározni, egy kreatív folyamat eredményeképpen minden esetben valami új, részletei alapján *meghatározhatatlan* tudás keletkezik.

3. A megismert dolgok szerkezete: a határfeltételek elmélete

3.1 Kémcső és gép típusú határfeltételek

Polányi két különböző *típusú* határfeltételt különböztet meg. Az egyik ilyen határfeltétel a *kémcső típusú*, ahol a korlátoknak *nincs* befolyása az alacsonyabb szintű folyamatok menetére, míg a másik a *gép típusú*, ahol a korlátoknak éppen az a funkciójuk, hogy valamilyen cél érdekében *szabályozzák* és *fölhasználják* az adott dolog alacsonyabb szintű folyamatait. (Polányi, 1992c: 236–237)

A kémcsőnek nincs lényegi befolyása a benne megfigyelhető különböző alacsonyabb szintű kémiai folyamatokra, a szerepe csupán annyi, hogy megfigyelhetővé tegye számunkra ezeket a folyamatokat – kizárólag ebben az értelemben célszerű. Ezzel ellentétben egy gépnek természetesen nem az a szerepe, hogy megfigyelhetővé tegye számunkra a benne végbemenő alacsonyabb szintű folyamatokat – ezek önmagukban kizárólag akkor érdekelnek bennünket, ha a gép elromlik –, hanem minden esetben az, hogy valamilyen *cél* – általában valamiféle munkavégzés – érdekében szabályozza és fölhasználja azokat. A kémcsővel ellentétben tehát a gép alapvetően meghatározza a benne lezajló alacsonyabb szintű folyamatokat.

Kiváló példa a kémcső típusú határfeltételre egy kristály alakja⁷, ugyanis egy kristály alakja természetesen nem használja fel, vagy sza-

⁷ A kristály Polányi rendszeres példája, de jó példa lehetne a kémcső típusú határfeltételekre akár egy tornádó vagy egy csillagászati jelenség is.

bályozza a kristályban lezajló alacsonyabb szintű – fizikai, kémiai – folyamatokat, sőt mi több, egy kristály alakja pontosan hogy ezeknek a benne lezajló alacsonyabb szintű – fizikai, kémiai – folyamatoknak az *eredménye*, amelyek az alacsonyabb szintű elveknek – esetünkben fizikai, kémiai törvényeknek megfelelően mennek végbe. (Polányi, 1997a: 286) Ám ezzel ellentétben egy gép szerkezetét értelemszerűen nem a gépben végbemenő alacsonyabb szintű folyamatok alakítják ki, hanem maga az ember, méghozzá minden esetben valamilyen határozott cél szerint és valamely magasabb szintű elvnek megfelelően. (Polányi, 1997a: 287)

Mindez azonban nem jelenti a fizikai világ kauzális zártságának a megsértését. A gép struktúráját egyszerűen nem a gépben végbemenő fizikai folyamatok alakítják ki, hanem olyan hozzájuk képest *kontingens*⁸ folyamatok, amelyek ezen a szinten, vagyis a gép fizikai részleteinek a szintjén szintén *kizárólag fizikai* folyamatként értelmezhetőek, és teljes egészében érvényesek rájuk a fizika elvei, törvényei.⁹ Az más kérdés, hogy egy gépről mint árfogó entitásról, mint ahogy azt az alábbiakban látni fogjuk, csak a magasabb szinteket irányító elvek és törvények segítségével beszélhetünk tartalmasan. A gépek esetében ezeket a magasabb szintű elveket a mérnöki szaktudás tartalmazza.

„A mérnöki szaktudás és a fizika két különböző tudomány. A mérnöki szaktudáshoz a gépek működési elvei tartoznak, némi fizikai ismeret kíséretében, mely ezekhez az elvekhez kapcsolódik. A fizika és a kémia ezzel szemben nem tartalmaz a gépek működési elveire vonatkozó ismereteket. Egy tárgy teljes fizikai és kémiai feltérképezé-

⁸ „Egy határfeltétel mindig külső ahhoz a folyamathoz képest, amit határol.” (Polányi, 1992c: 239) A kérdés csak az, mint látni fogjuk, hogy mi ennek a különbségnek a forrása, az emberi tudás vagy más.

⁹ Más megközelítésben, a határfeltételek felől nézve a kérdést, azonban azt mondhatjuk, hogy a kémcső típusú határfeltétel *kontingens* az alacsonyabb szintű folyamatok magyarázata tekintetében, hiszen egy, az alacsonyabb szintű folyamatoktól *függő*, azokat nem befolyásoló, *csak a megfigyelés szempontjából* érdekes faktorról van szó, míg a gép típusú határfeltétel *nem kontingens* az alacsonyabb szintű folyamatok magyarázata szempontjából, hiszen eredetét tekintve egy, az alacsonyabb szintű folyamatoktól *független*, azokat folyamatosan befolyásoló, lényegi, a *magyarázat szempontjából is* érdekes faktorról van szó. (Küppers, 1992)

se ezért nem mondaná meg nekünk, hogy a tárgy gép-e, s ha az, akkor hogyan működik és mi a célja. Egy gép fizikai és kémiai vizsgálata értelmetlen mindaddig, amíg nem vonatkoztatjuk a gép korábban megállapított működési elveire.” (Polányi, 1997b: 196)

Polányi megközelítésében, hogy megfelelő mértékben különbséget tudjon tenni közöttük, a teljes fizikai (és kémiai) tudás *kizárólag* az elemi részecskék tulajdonságainak és a rájuk vonatkozó törvényeknek az ismeretét jelenti, az összetett dolgok (pl. egy gép) köznyelven fizikainak mondott tulajdonságainak az ismeretét nem. Ez pedig azt jelenti, hogy a gépek működési elveiről akkor sem tudnánk kijelentéseket tenni, ha egy Laplace démonhoz hasonlóan teljes fizikai tudással rendelkeznék a világról, ugyanis a gépek működési elvei teljességgel kívül esnek a fizikai törvényein. Sőt, ami azt illeti, egyetlen gépet vagy eszközt sem tudnánk fölsismerni, ha kizárólag a Laplace démon teljes fizikai tudásával rendelkeznék. (Polányi, 1997c: 128–129)¹⁰ Mindez számunkra azért fontos, mert megvilágítja, hogy milyen értelemben beszélünk most a *megismert* dolgok és nem pedig *maguknak a dolgoknak* a szerkezetéről. Az ugyanis, hogy egyes megismert dolgokban személyes tudásunknak megfelelően pl. gépeket ismerünk fel, *nem kötelez ugyanerre egy másik fajta értelmes lényt, aki más személyes tudással*

¹⁰ „Tegyük fel a gondolatmenet kedvéért, hogy rendelkezünk az élettelen anyag teljes atomelméletével. Ekkor Laplace módjára elképzelhetjük az Egyetemes Értelem működését. Ha a világ valamennyi atomjának kezdeti helyzetét és sebességét ismernénk egy adott időpillanatban, s ismernénk az atomok között munkáló összes erőt, a Laplace-i Értelem ki tudná számítani valamennyi atom jövőbeli helyzetét a világ egészében, ebből pedig leolvashatnánk a világ pontos fizikai és kémiai térképét a jövő bármely pontján. Ma már azonban tudjuk, hogy a tárgyak számtalan és szerteágazó osztálya nem azonosítható s még kevésbé érthető meg teljes fizikai és kémiai feltérképezésük segítségével, mivel olyan célra való tekintettel vannak megalkotva, mely kívül esik a fizika és a kémia vizsgálódási körén. Amiből az következik, hogy a Laplace-i Értelem ugyanilyen korlátozás alá esne: nem tudna azonosítani egyetlen gépet sem, s azt sem tudná megmondani, hogyan működik. A Laplace-i Értelem valójában egyetlen olyan tárgyat vagy folyamatot sem volna képes azonosítani, mely bármiféle célt szolgál. Ezért nem csupán a gépek létezéséről nem venne tudomást, hanem semmiféle eszköz, étel, ház, út, írott vagy szóbeli híradás léteéről sem.” (Polányi, 1997a: 128–129)

rendelkezik, mint mi – esetünkben egy Laplace démon¹¹. Az azonban, hogy mi emberek bizonyos megismert dolgokban gépeket ismerünk fel, *nem egy önkényes, szubjektív aktus*, hanem meglévő közös, személyes tudásunkból fakadó *elkötelezettségeink* következménye, tehát *számunkra szükségszerű*.

Az alfejezetet lezárandó fontos megjegyezni, hogy a gép és a kémcső típusú korlátozások nem zárják ki egymást, sőt, pontosan ezzel ellentétesen, minden gép típusú korlátozás egyben kémcső típusú korlátozásnak is tekinthető. Amikor egy gép elromlik, a struktúrája egyszerűen kémcső típusú határfeltételként szolgál tovább, ekkor ugyanis a gép esetében *először* nem a munkavégzés érdekel bennünket, hanem a gép testében lezajló alacsonyabb szintű fizikai és kémiai folyamatok. Ebben az esetben ezeknek a megfigyelését teszi lehetővé számunkra a gép struktúrája, pontosan ugyanúgy, ahogy azt egy kémcső tenné.

3.2 A gép típusú határfeltételek eredete

Gép típusú határfeltételekkel azonban nem csak maguknak a gépeknek az esetében találkozhatunk. Az élőlények szerkezete, morfológiája ugyanis pontosan ugyanabban az értelemben szabályozza és használja fel az élőlényekben végbemenő alacsonyabb szintű folyamatokat különböző célok érdekében, mint ahogy azt a gépek esetében láthattuk. (Polányi, 1992c: 238–239) A két legalapvetőbb cél pedig a növekedés – egyedfejlődés – és a szaporodás – törzsfjlődés. Mindebből pedig az következik, hogy *szerkezetüket tekintve az élőlények a gép típusú határfeltételek alá esnek*.

Alapvető különbség a gépek és az élőlények között, hogy a gépekkel ellentétben az élőlények struktúráját természetesen nem az em-

¹¹ Pontosabban fogalmazva egy Laplace démon tudása azért különbözik a miénktől, mert ő természetesen nem rendelkezik a mi személyes tudásunkkal, de az ő tudása szó szerinti értelemben nem személyes – éppen ez a lényege az ő feltételezésének mint ideális lénynek –, ugyanakkor a valóságban természetesen nem léteznek olyan ideális lények, mint ő, tehát igaz az, hogy minden különböző fajta – értelmes – lény különböző személyes tudással rendelkezik.

ber, hanem a *DNS*¹², pontosabban a *DNS*-ben kódolt gének alakítják ki.¹³ Valamint az, hogy mindez nem a mérnöki szaktudás, hanem a *biológia* magasabb szintű elvei szerint történik.

Gép típusú határfeltételekkel azonban nem csak a gépek és az élőlények, hanem az emberi kultúra esetében is találkozunk.¹⁴ Erre Polányi több helyütt is az elhangzó beszéd példáját hozza fel. A beszéd ugyanis pontosan ugyanolyan értelemben korlátozza a szavakat alacsonyabb szinten, mint ahogy az élőlények sajátos struktúrája teszi azt a bennük végbemenő alacsonyabb szintű fizikai és kémiai folyamatokkal. A beszéd tehát egy gép típusú határfeltételként funkcionál a szavak szintjén, amelynek megvannak a maga irányító elvei és céljai. „Így a határfeltétel, amely egy új, magasabb szint szolgáltatába állítja az alacsonyabb szint elveit, szemantikai viszonyt létesít a két szint között. A magasabb magába foglalja az alacsonyabb működését és így alakítja ki az alacsonyabb jelentését.” (Polányi, 1992c: 250) A beszéd mint határfeltétel kialakulásáért pedig értelemszerűen már nem a gének a felelősek – bár természetesen kialakítanak bizonyos feltételül szolgáló szükséges biológiai struktúrákat –, hanem az emberi kultúra

¹² Egy organizmus struktúrája olyan „határfeltétel, amely igába fogja az organizmuson belüli fizikai és kémiai szubsztanciákat a fiziológiai funkciók szolgálatában. Így egy organizmus létrehozása során a *DNS* kezdeményezi és irányítja egy olyan mechanizmus működését, ami határfeltételként működik...” (Polányi, 1992c: 242) Tehát maga a *DNS* nem határfeltétel, csak valami hasonló, amelyképes határfeltételeket kialakítani és fenntartani, és ennek megfelelően úgy működik, mint valami „elsődleges határfeltétel”. (Küppers, 1992)

¹³ A fizikai világ kauzális zártsága azonban a gépek esetéhez hasonlóan itt sem sérül, ugyanis egy élőlény struktúráját egyszerűen nem a benne végbemenő fizikai és kémiai folyamatok alakítják ki, hanem olyan hozzájuk képest kontingens folyamatok, amelyek ezen a szinten, vagyis az élőlény fizikai és kémiai részleteinek a szintjén szintén kizárólag fizikai és kémiai folyamatként értelmezhetők, és teljes egészében érvényesek rájuk a fizika és a kémia elvei, törvényei. Az más kérdés, hogy egy élőlényről mint árfogó entitásról, mint ahogy azt a gépek esetében láttuk, csak a magasabb szinteket irányító elvek és törvények segítségével beszélhetünk tartalmasan.

¹⁴ Ami azt illeti, természetesen a gépek esetében megtalálható határfeltételek is az emberi kultúrából származnak, de a következő példa ennél sokkal jobban szemléleti a kulturális határfeltételeket.

által fölhalmozott és az újabb és újabb generációk által továbbadott kulturális ismeretek.¹⁵

Szintén a beszéd példája mutatja meg számunkra, hogy a különböző határfeltételek nem csupán az alapvető fizikai és kémiai folyamatokat tudják szabályozni és fölhasználni, mint ahogy azt az eddigi példáinkban láthattuk, hanem fokozatosan egymásra épülhetnek. A beszéd teljes struktúrája ugyanis nem pusztán kettő, hanem öt egymásra épülő szintből, határfeltételből áll, amelyek a következők: (1) a hangképzés; (2) a szavak kimondása; (3) a mondatalkotás; (4) a stílus; és (5) a szövegalkotás. „E szintek mindegyike saját törvényeinek engedelmeskedik, melyeket (1) a fonetika; (2) a lexikográfia; (3) a nyelvtan; (4) a stilisztika; és (5) az irodalomelmélet ír elő. Ezek a szintek átfogó entitások hierarchiáját alkotják, ugyanis minden egyes szint elvei a következő magasabb szint ellenőrzése alatt működnek.” (Polányi, 1997b: 193) Ennek megfelelően egy magasabb szint működése nem magyarázható meg a nála alacsonyabb szinten található részletek működését irányító törvények segítségével – a fonetikából nem lehet a szókészletet levezetni, a nyelv grammatikáját a szókészletből, stb. –, ugyanis mindegyik szintnek megvannak a maga különböző irányító elvei, törvényei és céljai – kiejteni egy hangot, megformálni egy szót, megalkotni egy mondatot, stb. (Polányi, 1997b: 194).

„A határfeltételek elmélete olyan hierarchiaként fogja fel az élet magasabb szintjeit, amelyben minden szint működése az alatta lévő szintek elvein alapul, noha maga nem redukálható ezekre az alacsonyabb elvekre.” (Polányi, 1992c: 246.) „Működése során minden szint támaszkodik az összes alatta lévő szintre. Mindegyik szint a közvetlenül alatta elhelyezkedő szint hatókörét szűkíti le, olyan korlátokat ál-

¹⁵ Ezért nevezi a kultúra kialakulását Polányi az evolúciós folyamat második „nagy lázadásának” (Polányi, 1994: II. 238), mert ez meghaladta a biológiai evolúció szigorúan DNS központú fejlődését, és teljesen új jellegű határfeltételek kialakulását tette lehetővé. A fizikai világ kauzális zártsága pedig itt sem sérül, ugyanis ugyanaz érvényes rájuk, mint amit a gépek és az élőlények magasabb szintű struktúrájának a kialakulása esetén láttunk, vagyis a fizikai szinten kontingensnek nevezhető, külső folyamatok alakítják ki őket. Egy kulturális entitásról tartalmasan pedig itt is csak a magasabb szintű elvek és törvényszerűségek figyelembevételével beszélhetünk.

lítva neki, amely az adott szintet a következő magasabb szint alá rendeli, és ez az irányítás fokról fokra lefelé száll egészen az első, élettelen szintre.” (Polányi, 1992c: 248.)

Ez a legelső, élettelen szint természetesen nem más, mint az alapvető fizikai és kémiai folyamatok szintje. Ezekre épülnek fel fokozatosan az újabb és újabb gép típusú határfeltételek, mígnem eljutunk a legmagasabb szintű emberi tevékenységekig, mint például az explicit ismereteket fölhalmozó tudományos ismeretszerzés. Mindennek a fokozatos eredetére pedig Polányi a következő választ adja: „Az élettelen természet törvényeit kiegészítő elvek az evolúció termékei”. (Polányi, 1992c: 248)¹⁶

Polányi tehát azt állítja, hogy a biológiai élővilág és az emberi kultúra egymásra épülő gép típusú határfeltételek sorozatából áll, amelyek az evolúciós folyamat eredményei. „És ahogy felfelé emelkedünk a határfeltételek hierarchiáján, a jelentésnek egyre magasabb szintjeit érjük el. Az egész hierarchikus építmény megértése egyre jobban elmélyül, ahogy fokról fokra felfelé haladunk.” (Polányi, 1992c: 250)

3.3 A gép típusú határfeltételek logikai struktúrája

„Bármilyen is legyen a DNS-konfiguráció eredete, csak akkor tud kódként funkcionálni, ha rendje nem a potenciális energia erőinek tulajdonítható. Ennek fizikailag éppolyan indetermináltnak kell lennie, mint amilyen a szavak sorrendje egy nyomtatott lapon. Ahogyan egy nyomtatott lap elrendezése sincs kapcsolatban a nyomtatott lap kémiaiájával, ugyanúgy a DNS-molekula bázisszekvenciája sincs kapcsolatban a DNS-molekulában működő kémiai erőkkel.” (Polányi, 1992c: 241) Ugyanis amennyiben egy nyomtatott lap kémiaiája, pontosabban fogalmazva a nyomtatott lap kémiai struktúráját meghatározó kémiai törvények – vagy a kimondott szavak fonetikája – meghatározná a rá nyomtatható – vagy a kimondható – szavak sorrendjét, a szavak nem bírhatnának független jelentéssel, nem nyomtathatnánk különböző szöveget ugyanarra a lapra; ugyanúgy, ahogy ezzel hasonló esetben a DNS sem kódolhatna információt, és nem működtethetné azokat a

¹⁶ Az evolúció és az alább következő rendezővel kapcsolatos problémáját részletesebben kifejtettem a *Polányi és az evolúció* című cikkemben. (Paksi, 2007)

mechanizmusokat, amelyek kialakítják az élő organizmus különleges struktúráját, amely mint gép típusú határfeltétel szabályozza és fölhasználja az alapvető fizikai és kémiai folyamatokat. A kémiai törvényei azonban mind a DNS, mind a nyomtatott lap esetében nyitva hagyják annak a lehetőségét, hogy különböző esetekben ugyanaz a lap (és tinta) vagy DNS molekula más és más információt kódoljon.

Egy magasabb szintű határfeltétel tehát *csak akkor* szabályozhat és használhat föl alacsonyabb szintű folyamatokat, ha a magasabb szintű határfeltétel kialakulásának a folyamata *kontingens* az alacsonyabb szintű folyamatokhoz képest (3.1 alfejezet),¹⁷ és így a magasabb szintű határfeltétel és az alacsonyabb szintű folyamatok viszonya *véletlenszerű*. (Polányi, 1999: 200; 1994: I. 77) „A véletlenszerűség önmagában sohasem hozhat létre jelentéssel bíró sémát, mivel az épp az ilyen sémák hiányában áll.” (Polányi, 1994: I. 76) Különböen értelemszerűen az alacsonyabb szintű folyamatok határoznák meg a magasabb szintű struktúra keletkezését – ahogy azt például a kristály esetében láttuk –, amely így nem funkcionálhatna gép típusú határfeltételként, és nem szabályozhatná az alacsonyabb szintű folyamatokat.¹⁸ Ha azonban a

¹⁷ Az alacsonyabb szint felől nézve ez azt jelenti, hogy a magasabb szintű határfeltétel struktúráját egy vagy több, a magasabb szintű határfeltétel struktúráját alkotó alacsonyabb szintű folyamatokhoz képest kontingens alacsonyabb szintű folyamat alakítja ki – pl. a nyomdagép fizikai folyamatai. Meg kell azonban jegyezni, hogy ez a megfogalmazás nem jelenti a jelenség alacsonyabb szintű magyarázatát, a kontingencia fogalma ugyanis értelmezhetetlen anélkül a magasabb szintű határfeltétel nélkül, amely kijelöli az egymáshoz képest kontingens alacsonyabb szintű folyamatok határait. Kizárólag az alacsonyabb szintű folyamatok felől tekintve pusztán az egységes és teljesen determinisztikus alacsonyabb szintű folyamatokat értelmezhetjük.

¹⁸ Azt azonban a kristály, vagyis a kémcső típusú határfeltétel esetében is megállapíthatjuk, hogy bár a kémcső típusú határfeltételek az alacsonyabb szintű folyamatok eredményei, tehát levezethetők belőlük – a részletek működése és az azokat irányító törvények alapján meghatározhatóak –, pusztán a részletekről adott explicit topográfia alapján, mindenféle magasabb szintű elv nélkül ez a meghatározás ekkor sem tehető meg. A magasabb szintű kémcső típusú határfeltételekről ugyanis olyan előzetes tudással rendelkezünk explicit fizikai részleteihez képest, amely egy hallgatolagos megismerési folyamat következménye, tehát az explicit fizikai részletek alapján meghatározhatatlan, azokhoz képest, esetleges, véletlenszerű (2). Fontos azonban hangsú-

két szint viszonya egymáshoz képest véletlenszerű, az egyrészt azt jelenti, hogy a magasabb szintű határfeltétel meghatározhatja és szabályozhatja az alacsonyabb szint folyamatait, másrészt pedig azt, hogy a két szint tekintetében *két különböző, független rendezőelv* érvényesül, amelyek egymásból *levezethetetlenek*. „Ezért a hierarchia logikai szerkezetéből következik, hogy egy magasabb szint csak olyan folyamat által jöhet létre, mely az alacsonyabb szinten nem nyilvánul meg, vagyis olyan folyamat által, amely ezért kiemelkedésnek (emergence) minősíthető.” (Polányi, 1997: 200–201)¹⁹

lyozni, hogy mindez csak az emberi megismerés következménye, nem pedig tőlünk független fizikai folyamatok eredménye, ahogy azt a gép típusú határfeltételek esetében láthatjuk (4.2 alfejezet).

¹⁹ Ezt a logikailag független viszonyt a két szint között Polányinak a leginkább szemléletes módon a Brown-mozgás példáján sikerül bemutatnia egy ügyes gondolat kísérlet keretén belül. (Polányi, 1994: I. 78–79) (1) Ha veszünk néhány megfelelő méretű tökéletes kockát, amelyek kezdetben egy sík lapon rendezetten, egyforma állásban fekszenek, majd olyan véletlenszerű hatásoknak tesszük ki őket, amelyek a mikroszkopikus részecskék Brown-mozgásából erednek, akkor a hosszabb ideig tartó Brown-mozgás szét fogja rombolni ezt a kezdeti rendezettséget, és a maximális rendezetlenség állapotát fogja létrehozni. (2) Azonban ha olyan kockákat állítunk rendezetten ugyanerre a lapra, amelyek kiegyensúlyozatlanok mondjuk a hatos javára, akkor a megfelelő erőjű Brown-mozgás bár szét fogja rombolni az eredeti rendezettséget, hamarosan újabbat fog a helyére állítani – csupa hatost. (3) Ám ha az utóbbi esetben radikálisan megnöveljük a Brown-mozgás energiáját, akkor idővel ez a rendezett séma is el fog tűnni. A (2)-es kísérlet azt mutatja, hogy véletlenszerű impulzusok teremthetnek olyan *feltételeket*, amelyek eredményeképpen rendezett séma jön létre egy magasabb szint eseményterében, de az (1)-es kísérletből világosan kiderül, hogy az ilyen feltételek csak akkor érvényesülhetnek, ha jelen van egy olyan magasabb szintű rendezési elv – mint a kockák kiegyensúlyozatlansága a hatosok javára a (2)-es kísérletben –, amelynek *működése szabályozza, és megfelelő irányba tereli ezeket* az alacsonyabb szintű véletlenszerű folyamatokat. A (3)-as kísérlet pedig természetesen azt mutatja, hogy nem lehet szabályozni akármilyen alacsonyabb szintű véletlenszerű folyamatot. Egyszerűbb megfogalmazásban: dobhatunk bármilyen ügyesen, csakis abban az esetben nyerhetünk biztosan, ha cinkeltek a kockáink. Ez a határfeltétel egy logikailag független, teljesen más rendezési elv érvényesülését jelenti, mint a dobás technikája.

Mindebből pedig az következik, hogy a magasabb szint semmiféleképpen *nem lehet* az alacsonyabb szint véletlenszerű következménye, ugyanis akkor önmagában is véletlenszerűnek kellene lennie mint egy véletlenszerű folyamat értelemszerűen véletlenszerű következménye, azonban a magasabb szint *önmagában a legkevésbé sem véletlen*, hanem éppen ellenkezőleg, teljes egészében *determinisztikus*. És annak is kell lennie, különben nem bírhatna jelentéssel, nem lehetne célszerű, és nem irányíthatná és használhatná fel az alacsonyabb szintű folyamatokat. Ebben az értelmezésben tehát a véletlenszerűség egyértelműen *csupán egy viszony* két különböző szint között. A magasabb vagy az alacsonyabb szint kizárólag az egyik vagy a másik *viszonyában* tekinthető véletlenszerűnek, de *semmiképpen sem önmagában*. „Ha egy tényezőt *véletlenszerűnek* nevezünk, e megjelöléssel nem magára a tényezőre utalunk, hanem a kapcsolatára a szóban forgó rendszerrel.” (Ashby, 1972: 304) Ha tehát a két szint viszonya mégsem véletlenszerű, az azt jelenti, hogy a magasabb szint teljes egészében az alacsonyabb függvénye, vagyis nincs lényegi különbség közöttük, és egyetlen alacsonyabb szintű elv határozza meg a működésüket.

A gép típusú határfeltételek logikai struktúrájából tehát az következik, hogy bizonyos megismert dolgok esetében az alacsonyabb szintek működési elvei és részletei alapján a magasabb szinteket – a megismert dolgok struktúráját – és azok működési elveit, amelyeket személyes nézőpontunknak megfelelően személyes tudásunk alapján ismertünk fel, és amelyek az evolúciós fejlődés következményei, nem lehet teljes egészében definiálni és meghatározni, egy kreatív folyamat eredményeképpen minden esetben valami új, a részletek működése az azokat irányító törvények alapján *meghatározhatatlan* határfeltétel – struktúra – keletkezik.

4. Redukció és emergencia

4.1 A fundamentális fizikai létezők redukciójának problémája

Láttuk, hogy Polányi a magasabb szintek létrejöttét olyan emergens folyamatnak tekinti, ahol a magasabb szintek nem redukálhatóak az alacsonyabb szintekre. Ám ha Polányinak megfelelően el is fogadjuk,

hogy vannak emergens szintek, ebből nem feltétlenül következik, hogy minden átfogó entitást emergensnek kell tekintenünk. Fölvethető például a kérdés, hogy mi a helyzet az olyan fundamentális fizikai entitásokkal, mint például egy hidrogén atom, amelyet általános nézet szerint nem tekintünk emergensnek? És mivel Margitay Tihamér szerint Polányiból pontosan ez következik, vagyis hogy egy hidrogén atom is emergens az őt alkotó fizikai részletekhez képest, ez kétséget ébreszt Polányi filozófiája iránt. (Margitay, 2004) De vajon Polányi szerint egy hidrogén atom tényleg nem redukálható egy protonra és egy elektronra?

A járulékos és a fokális tudatosság egymás komplementerei. Személyes nézőpontunknak megfelelően nincs fokális tudatosság járulékos tudatosság nélkül, és az utóbbi kizárólag a fokális tudatosságon keresztül jelenik meg a számunkra. A fokális és a járulékos tudatosság bármiféle *megismerés* két alapvető eleme, amelyek nélkül nincs megismerés (1. fejezet). Az explicit és a hallgatólagos tudás azonban nem egymás komplementerei. Hallgatólagos megismerésünknek köszönhetően természetesen nincs explicit tudás hallgatólagos tudás nélkül, hallgatólagos tudás azonban létezhet explicit tudás nélkül (2. fejezet). Az élőlények alapvető tulajdonsága, hogy rendelkeznek hallgatólagos tudással²⁰, és legalább egy közülük rendelkezik valami mással is, név szerint explicit tudással. Az explicit és a hallgatólagos tudás személyes *tudásunk* két alapvető hierarchikus eleme. Így a fokális és a járulékos tudatossággal szemben, amelyek csupán a megismerés folyamatát írják le, az explicit és a hallgatólagos tudás meghatároz két jelentősen különböző tudásszintet, amelyeken végbemehet a megismerés folyamata, és amelyek közül az evolúciós folyamatnak megfelelően a magasabb csak bizonyos fejlettebb élőlények számára hozzáférhető. Természetesen, ahogy láttuk, a teljesen független alacsonyabb szint előfeltételül szolgál a magasabb szint elérésének, ez azonban nem jelenti azt, hogy ha egyszer egy magasabb szintű explicit tudás megfogalmazódott, akkor az önmagában ne lenne értelmes, vagy ne létezhetne, mint egy magasabb szintű kulturális tevékenység sajátos újle-

²⁰ „...az élet minden megnyilvánulása (...) nem más, mint alkalmazott természetismeret.” (Polányi, 1994: II. 262)

nyomata. Erre példa a hidrogén atom vagy a proton és az elektron explicit fizikai modelljei.

Ebből következően pedig lehetségessé válik a hidrogén atom redukciója. Elsősorban ugyanis a három modell között semmiféle *hallgatólagos megismerési* folyamat nem kap szerepet, amely meghatározhatná a hidrogén atom és a proton és elektron közt lévő viszonyt. A hidrogén atom nem az elektron és a proton integrációjából ismert – ami azt illeti senki még csak nem is gondolt rájuk, amikor a hidrogén atom modelljét már megkonstruálták –, vagyis ebben az esetben semmiféle „nem teljesen definiálható” integrációs folyamatról nincs szó, amely egy nem redukálható szinthez vezetne. Mind a három modell olyan tudományos ismeretszerzési folyamatból származik, ahol az eligazító jeleknek, a készségeknek, a hallgatólagos tudásnak és a megismerés integrációs folyamatának megvan a maga szerepe, vagyis ezekhez a részletekhez képest mind a három modell emergens lesz, de *nem* egymáshoz képest. Tehát a tudományos ismeretszerzés nem lehet az emergencia és a redukálhatatlanság forrása eme három explicit fizikai modell között.

Másodszorban a három modell teljes egészében tudásunk hierarchiájának explicit szintjén fogalmazódik meg, tartalmukat tekintve semmiféle előzetes *hallgatólagos tudással* nincs dolgunk, pusztán három, teljes mértékig explicit fizikai modellel, ahol a modellek alkalmazásának részben mindig hallgatólagosan meghatározott folyamata sem merül fel, hiszen maga a redukció teljes egészében elméleti, explicit módon végrehajtott dedukciós folyamat. Így ebben az esetben világos, hogy teljesülnek a redukció formális feltételei (Nagel, 1961: 345–358); sőt annak egy ideális esetével állunk szemközt, amikor a két tudományos elmélet között a kvantummechanika eszköztárának segítségével tisztán logikai kapcsolatot teremthetünk.²¹ (Nagel, 1961: 354)

²¹ A redukció problémája persze nem a fundamentális szinten belül érdekes a számunkra – itt szinte tét nélküli, annyira egyértelmű –, hanem amikor egy magasabb szintű tudományt, annak törvényeit, modelljeit akarjuk redukálni (közvetve vagy közvetlenül) a fundamentális szintre (4.2 alfejezet). Ez pl. Ernest Nagel számára oly annyira így van, hogy a redukció eme fundamentális szintjéről gyakorlatilag el is feledkezik, és a redukció mintája számára nem

Tehát az emberre jellemző hallgatólagos ismeretek sem lehetnek az emergencia és a redukálhatatlanság forrásai eme három explicit fizikai modell esetében.

Végül pedig az evolúció emergens folyamata sem merül fel a három modell esetében, hiszen természetesen egyik sem az evolúciós folyamat eredménye, vagyis semmiféle gép típusú határfeltétellel sem lehet dolgunk. Tehát az ember által megismert dolgok szerkezetéből fakadó határfeltételek sem lehetnek az emergencia és a redukálhatatlanság forrásai eme három explicit fizikai modell között.

Ami azt illeti, mindezeknek köszönhetően a hidrogén atom modellje nemhogy nem emergens a proton és az elektron modelljéhez képest, de még csak magasabb szintet sem képez náluk, hanem teljes egészében *azonos* velük – két olyan, különböző tudományos ismeretszerzési folyamatnak a következményei, amelyek ugyanannak a fundamentális létezőnek a magyarázatát tűzték ki célul – ezért is beszéltem három modellről és nem három (különböző) entitásról. Három „valódi” entitás ugyanis nem lehetne egy tudományos kutatás célja, pusztán három olyan hallgatólagosan felismert létező, amelyek mint eligazító jelek meghatározzák egy tudományos kutatás irányát alapvető modellek és törvények felfedezése érdekében. A három modell viszonya tehát egyszerűen szummatív, következésképpen semmi akadály sincs a redukciónak. A hidrogén atom modellje pusztán azokhoz az összegyűjtött eligazító jelekhez képest emergens, amelyek a tudományos kutatás kezdetekor „nyugtalanították a vizsgálódásra hajlamos elmét”. Majd azután, amikor néhány újonnan fölfedezett eligazító jellel kiegészítették a már korábban is meglévőket, új tudományos kutatás kezdődött a proton és az elektron irányában, amelyek pedig ezekhez a már meglévő és újonnan fölfedezett eligazító jelekhez képest emergensek.²²

ez, hanem a termodinamika statisztikus mechanikára való redukciójának sokkal kevésbé ideális esete. (Nagel, 1961: 333–345)

²² Ebből világos, hogy mi a különbség egy kulturális evolúciós folyamat és egy konkrét tudományos ismeretszerzési folyamat között. Az utóbbi ugyanis, ahogy egy béka szűnyogfogó tevékenysége, *csupán* egy bizonyos szinten végrehajtott *kulturális tevékenység* és *nem* annak a szintnek az *emergens evolúciós továbbfejlődése*. Ilyen például egy új tudományos paradigma kialakulása, amely

A Laplace démon ideális tudását részben megragadó fundamentális fizika, amely univerzális modelljeivel és törvényeivel tisztán explicit ismeret megfogalmazására törekszik, tehát bizonyos tekintetben Polányi rendszerén belül is kitüntetett helyet foglal el, ugyanakkor fontos leszögezni, hogy önmagában a „démokritoszi” vagy laplace-i tudás semmit sem mondhat nekünk, ha nem támaszkodunk ezekkel az átfogó tulajdonságokkal kapcsolatos személyes tudásunkra.” (Polányi, 1994: II. 189) A fundamentális fizika esetében a jelentést adó átfogó tulajdonságok azok az eligazító jelek, amelyek a megismerésünk szerkezetének megfelelően meghatározzák a tudományos kutatást, de maguk a törvények és modellek ugyanolyan explicit, formális rendszert képeznek, mint a történetileg mintaként szolgáló euklidészi geometria, amelynek axiómái és tételei között tisztán explicit, deduktív viszony állapítható meg, és amelyek önmagukban ugyanolyan tartalmatlanok és jelentés nélküliek, mint a fundamentális fizikai modellek.

4.2 Konceptuális és egzisztenciális értelemben vett emergencia, valamint a konceptuális értelemben vett emergens létezők redukciójának problémája

A hidrogén atom tehát nem tekinthető emergensnek fizikai részleteihez képest, míg a béka pedig igen. De vajon mi a helyzet egy kővel vagy egy kristállyal? Egy kristály bizonyos tekintetben inkább a békára hasonlít – megfogható, egyedi, színes, stb. –, más tekintetben viszont inkább a hidrogén atomra – élettelen, passzív, céltalan, stb..

Az első dolog, amit megállapíthatunk az az, hogy egy kő vagy egy kristály átfogó tulajdonságainak köszönhetően nem egy önmagában jelentés nélküli explicit fizikai modell, mint a hidrogén atom. Az *univerzális létezőként* feltételezett hidrogén atomokkal szemben – köszönhetően „a rejtett minták iránti természetes érzékenységünknek” (Polányi, 1992a: 56) – minden egyes kristályban konkrét *egyedi létezőt* ismerünk fel, amelyről határozott *előzetes* tudással rendelkezünk fizikai

egy teljesen új típusú tudományos ismeretszerzési tevékenységhez vezet, ahhoz hasonlóan, ahogy egy biológiai mutáció vezethet egy magasabb szintű szűnyogfogó tevékenység kialakulásához a béka esetében.

részleteihez képest. Személyes tudásunk és nézőpontunk egyik alapvető hallgatólagos aktusa, hogy bizonyos dolgokban kristályokat ismerünk fel. Kizárólag csak ez után adhatjuk meg az adott egyedi létező teljes fizikai topográfiáját, amely önmagában mint egyszerű fizikai topográfia a kristályról alkotott előzetes tudásunk nélkül jelentés nélküli, semmit sem mond az egyedi kristályról. Ez azt jelenti, hogy egy egyedi mintázattal rendelkező kristályról alkotott tudásunk emergens annak fizikai részleteihez képest, ugyanis „természetesen mindig van egy észrevehető logikai szakadék egy topográfia és egy abból származó minta között, és ennyiben semmilyen minta nem határozható meg topográfiája alapján”. (Polányi, 1994: II. 247) Ennyiben a kristály és a béka megegyezik egymással és különbözik a hidrogén atom modelljétől, vagyis szemben a hidrogén atommal mind a két esetben olyan egyedi átfogó struktúrát ismerünk fel előzetes hallgatólagos tudásunk alapján, amely fizikai részleteikre vonatkozó explicit tudásunk alapján *meghatározhatatlan*.

A kristály szabályos struktúrája azonban – szemben a békáéval – elméletileg levezethető a kristályt alkotó fizikai részletek közötti kölcsönhatásokból (Polányi, 1997a: 286), amit a 3.1 alfejezetben úgy foglalmaztunk meg, hogy egy kristály alakja a benne lezajló alacsonyabb szintű – fizikai, kémiai – folyamatoknak a következménye, amelyek az alacsonyabb szintű elveknek, fizikai, kémiai törvényeknek megfelelően mennek végbe. „Először is azt kell mondanunk, hogy a szó szigorú értelmében nem a felbukkant magasabb rendű formák meghatározhatatlanok alacsonyabb szintű jellemzőik alapján, hanem a mi rájuk vonatkozó tudásunk. Mi nem tudunk tehát másképp beszélni az emergenciáról, csak úgy, hogy egy megfelelő magasabb rendű *fogalmi* szintre lépünk egy alacsonyabbról.” (Polányi, 1994: II. 246)

A kristály és a béka különbségét abban ragadhatjuk meg, hogy míg a kristály alakja pusztán a *kémcső* típusú, addig a békáé a *gép* típusú határfeltételek alá – is – esik. Ez azt jelenti, hogy szemben a kristállyal a béka struktúráját nem a békában lezajló fizikai, kémiai folyamatok alakítják ki, hanem végeredményben egy evolúciós folyamat. Ebből pedig most már világos, hogy a kémcső típusú határfeltételek fogalma pusztán azt az explicit módon meghatározhatatlan specifikus viszonyt fejezi ki, amely egy magasabb szintű, hallgatólagosan fölismeret átfogó entitásról való előzetes tudásunk és annak explicit fizikai

részleteiről való tudásunk közt áll fenn. „Mivel azonban egy kristály esetében könnyedén át tudunk térni a mintáról a topográfiára és viszont, a minta fogalmát valójában nem rombolja szét topográfiai részleteinek ismerete. Ezért ebben az esetben elfogadok két elkülöníthető *fogalmi szintet*, de nem fogadok el két különböző *létezősszintet*.”²³ (Polányi, 1994: II. 247)

Személyes tudásunk előzetes hallgatólagos aktusának köszönhetően tehát átfogó tulajdonságaik alapján mind a kristályban, mind a békában olyan egyedi létezőt ismerünk fel, amely meghatározhatatlan a fizikai részleteik alapján. Ezért *konceptuális* értelemben mind a kristály, mind a béka emergens létezőnek tekinthető. Szemben a hidrogén atom modelljével mind a kristály, mind a béka kémcső típusú korlátozásnak tekinthető.

A békában azonban nem csupán egy egyedi létezőt ismerünk fel, hanem egy olyan átfogó létezőt, amelynek *célja* van. (Polányi, 1997c: 130–131; 1997b: 193–194; 1994: II. 140–146) Ilyen célja pedig nincs sem egy kőnek, sem egy kristálynak, sem bármilyen más élettelen létezőnek, amelyek csupán a kémcső típusú határfeltételek alá esnek. Személyes tudásunk egyik alapvető hallgatólagos aktusa, hogy bizonyos dolgokban békákat ismerünk fel, amelyeket nem pusztán a fizika, de a biológia törvényei is meghatároznak, és olyan sajátos struktúrával rendelkeznek, amely szabályozza és fölhasználja az alapvető fizikai és kémiai folyamatokat az élőlény céljai érdekében. Ez azt jelenti, hogy szemben a kristállyal, amelyben *csak mi* ismerünk fel egy átfogó létezőt, a békában egy olyan átfogó létezőt ismerünk fel, amely az individualitását nem a mi hallgatólagos felismerő aktusunkból nyeri, *hanem a saját szerkezetéből*. A kristállyal ellentétben a béka struktúrája kizárólag olyan gép típusú határfeltételként értelmezhető, amely egyrészt nem határozható meg fizikai részletei alapján, másrészt nem is vezethető le a struktúráját alkotó fizikai és kémiai folyamatokból.

Személyes tudásunk előzetes hallgatólagos aktusának köszönhetően tehát a béka esetében olyan egyedi individuumot ismerünk fel, amelynek célja van, vagyis, olyan *különleges struktúrával rendelkezik*, amely eredetének köszönhetően nem vezethető le az azt alkotó fizikai folyamatokból. Ezért a béka – és a hozzá hasonló létezők, mint pl. egy

²³ Kiemelések: P. D.

gép – egzisztenciális értelemben – is – emergens létezőnek tekinthető. Szemben mind a hidrogén atom modelljével, mind a kristály szerkezetével, a béka szerkezete gép típusú korlátozásnak tekinthető.

Habár mind a béka, mind a gép egzisztenciális értelemben vett emergens létező, jelentős különbség van köztük, amely éles határt von közéjük mint két különböző típusú egzisztenciális értelemben vett emergens létező közé, ugyanis a béka, ahogy minden más élőlény is, nem csupán egy célszerű létező, hanem egy géppel ellentétben olyan egyedi létező, amelynek *centruma* van. (Polányi, 1994: II. 166, 169, 230, 235–236, 261–263) Ez azt jelenti, hogy hozzánk hasonlóan a béka *maga is megismerési viszonyban áll a környezetével* (Polányi, 1994: II. 168–169, 262), saját egyedi nézőpontjából szemléli a világot, valamint hogy a béka célszerűsége eredeti, míg a gépé származtatott, és egy emberi tevékenység eredménye.

Mint láttuk, Polányi a hidrogén atomot és a hozzá hasonló fundamentális fizikai modelleket és törvényeket nem tekinti emergensnek, és egzisztenciális értelemben a kémcső típusú határfeltételként azonosítható átfogó entitásokat sem, vagyis egzisztenciális értelemben redukálhatónak tekinti őket.²⁴ Ez azt jelenti, hogy minden egyes konceptuális értelemben vett emergens átfogó létezőről, pl. kristályról, lehetséges olyan explicit, magasabb szintű modellt alkotni, amely levezethető az átfogó entitás fizikai részleteire érvényes fundamentális modellekből és törvényekből. Ez a redukció azonban nem lesz ideális, mint azt a hidrogén atom esetében láthattuk az előző alfejezetben, ugyanis a szintek (valamint az egyedi kristály és a kristálymodell)²⁵ közötti kapcsolat sokkal inkább konvenciókra és empirikus tényekre (Nagel, 1961: 354) fog épülni, mintsem hogy tisztán logikai, deduktív lenne. Vagyis részben azokra az előzetes, hallgatólagos ismereteinkre fog támaszkodni, amelyek egy Laplace démon számára nem hozzáférhetőek, de éppen ennek köszönhetően vele ellentétben mi el fogjuk tudni végezni ezt a fajta redukciós eljárást. Az pedig már

²⁴ A redukció természetesen mindig egzisztenciális, tehát ez nem jelent új megközelítést, hiszen valaminek a valamire való redukciója egyben a két látásmód közötti különbség dolog egzisztenciális azonosságának az állítása is.

²⁵ Ez az azonosítási probléma az univerzális hidrogén atom esetében ugye fel sem merül.

más kérdés, hogy a különböző egyedi kristályok és kristálytípusok konkrét redukciója mennyire érdekes a számunkra, szemben pl. a krisztallográfia tudományával.

4.3 Az emergencia feltétele és értelmezése

„Az emergens rendszer egésze (...) nem határozható meg részletes jellemzői révén.” (Polányi, 1994: II. 244) Megismerésünk szerkezetéből következik, hogy a megismert tárgyat nem lehet definiálni és meghatározni a hozzá vezető eligazító jelek alapján. A topográfia logikai szerkezetéből következik, hogy egy fölismert minta nem határozható meg a részletei alapján. A gép típusú magasabb szintű határfeltételek logikai struktúrájából következik, hogy egy gép típusú határfeltétel nem határozható meg az azt alkotó alacsonyabb szintű fizikai folyamatok alapján. Valamint „lehetetlen azok az valószínűségeket, amelyek egy rendszer véletlenszerű jellegéből adódnak, a rendszer mikroszkopikus részleteiből levezetni” (Polányi, 1994: II. 240–241), ami azt jelenti, hogy maga a véletlenszerűség, vagyis egy speciális viszony egy rendszer egésze és annak részletei között is emergens tulajdonságnak tekintendő. (Polányi, 1994: II. 242)

Egy rendszer egésze tehát akkor tekinthető emergensnek, ha nem határozható meg a részletei alapján. Ez azonban azt is jelenti, hogy a rendszer egésze *véletlenszerű* a rendszer részleteihez képest, ugyanis ha nem lenne az, akkor a rendszer részletei *egyértelműen meghatároznák* a rendszer egészét (Polányi, 1994: II. 241–242) – és akkor nem írhatnánk különböző szöveget ugyanarra a lapra, nem bírhatna jelentéssel a DNS, stb..

Mind a megértésünk szerkezete, mind a felismert egyedi létezők topográfiája, mind a gép típusú határfeltételek esetében ugyanezt a véletlenszerű viszont állapíthatjuk meg az adott rendszer egésze és annak részletei között – a megismert tárgy mint rendszer és a hozzá vezető eligazító jelek között; a felismert minta mint rendszer és annak explicit fizikai részletei között; és egy gép típusú határfeltétel struktúrája mint rendszer és az azt alkotó fizikai folyamatok között. És ezen véletlenszerű viszony mindezen esetekben abból következik, hogy egy magasabb szintű „rend becslése éppúgy a személyes tudás aktuusa, mint annak a valószínűségnek a becslése, amellyel összekapcsoló-

dik” (Polányi, 1994: II. 73) – vagyis konkrétan hallgatólagos megismerésünk, hallgatólagos tudásunk és hallgatólagos kiemelkedésünk személyes aktusa, és ahogy azt a 3.3 alfejezet végén láttuk, nem valamiféle fizikai folyamat mint objektív tény következménye.

Ebből adódóan megállapíthatjuk, hogy bármiféle emergencia szükségszerű – de nem elégséges – feltétele a véletlenszerű viszony az *emergens rendszer egésze és annak részletei között*.

(1) Megismerésünk szerkezetéből következik, hogy minden megismert létező mint rendszer véletlenszerű azokhoz a részleteihez képest, amelyek a megismeréséhez vezettek. Ebben az értelemben a hidrogén atom modellje is véletlenszerű azokhoz a részletekhez képest, amelyekből a tudományos ismeretszerzés megalkotja – de nem azokhoz a részletekhez képest, amelyből áll! Ez kizárólag akkor lehetne másképp, ha egy Laplace démonhoz hasonlóan a megismerésünk szerkezete nem lenne járulékos tudatossággal és így hallgatólagos ismeretekkel terhes.²⁶ Fontos azonban hangsúlyozni, hogy bár az emergencia alapvető feltétele teljesül, Polányi ezen az alapon *semmit sem* tekint emergensnek. Az emergencia ugyanis egy adott létező és annak *alkotó* részletei és nem az adott létező és a megismerési folyamat alapját adó részletek között meglévő viszony. Éppen ezért lesz egy rendszer véletlenszerűsége a részleteihez képest pusztán az emergencia szükségszerű előfeltétele és nem általános meghatározása. Ennek köszönhetően pedig a hidrogén atom modellje és a hozzá hasonló – nem

²⁶ Ezen hallgatólagos ismeretek személyes nézőpontunk eredményeként csak a megismerésünk szerkezetéből fakadóan hallgatólagosak, vagyis azért, mert nem rájuk fordítjuk a figyelmünket. Elviekben elképzelhető olyan lény, aki az emberrel ellentétben nem rendelkezik eredendő hallgatólagos tudással, vagyis olyan személyes nézőponttal, amelyből ez szükségszerűen következik, valamint egy Laplace démonnal szemben teljes és azonnali explicit tudással sem, hanem csupán a megismerésének szerkezete egyezik meg a miénkkel valami más okból kifolyólag, aminek következtében explicit tudása pusztán hallgatólagosan járulna hozzá újabb explicit ismeretei megszerzéséhez, vagyis – *hallgatólagos* megismerésének köszönhetően – hozzánk hasonlóan nem tudná teljes egészében specifikálni megismerése integrációs folyamatát, és így önmagában explicit tudáselemei egymás viszonyában mégis meghatározhatatlanok, explicit módon levezethetetlenek lennének.

egymásból származtatott – explicit fizikai modellek nem lesznek emergensek.²⁷

(2) Személyes tudásunk szerkezetéből következik, hogy egyes megismert dolgokban egyedi létezőket ismerünk fel, amelyek mint egyedi rendszerek véletlenszerűek topográfiájuk során megadható fizikai részleteikhez képest. Ebben az értelemben mind egy kristály, mind egy béka véletlenszerű azokhoz a fizikai részleteihez képest, amelyekből felépül. Ez kizárólag akkor lehetne másképp, ha egy Laplace démonhoz hasonlóan tudásunk szerkezete hallgatólagos megismerésünknek köszönhetően nem lenne hallgatólagos tudással terhes.²⁸ Fontos azonban kihangsúlyozni, hogy az ebből a viszonyból fakadó létezőket Polányi *pusztán konceptuális* értelemben tekinti emergensnek, és nem ez áll emergenciával kapcsolatos vizsgálódásának középpontjában.²⁹ A kristály és a hozzá hasonló egyedi létezők tehát kizárólag konceptuális értelemben tekinthetők emergensnek, *egzisztenciális értelemben* nyugodtan *redukálhatjuk* őket fizikai részleteikre.

A konceptuális értelemben vett emergencia szoros kapcsolatban van a gyenge emergencia (weak emergence) fogalmával, amely „metafizikailag ártatlan” és teljes egészében „konzisztens a materializmussal.” (Bedau, 1997) Ez azt jelenti, hogy a magasabb szintek csak episztemológiai értelemben léteznek – köszönhetően hallgatólagos tudásunknak és megismerésünknek – és nincs semmiféle lefelé okozás (downward causation), amely fenyegetné a fizikai világ kauzális zárt-ságát – a magasabb szintek egyértelműen levezethetők fizikai részleteikből. Ugyanakkor vannak jelentős különbségek is a kettő között. Például az élet és az evolúció komplex folyamatai Polányi számára nem gyenge emergenciaként értelmezendők mint Bedau számára, és vele ellentétben Polányi a magasabb szintű mintákat semmilyen értelemben sem az alapvető fizikai szint létezőiből vezeti le, hanem teljes egészében személyes tudásunkból. „A gyenge emergencia nem csak

²⁷ Polányival ellentétben, ha nagyon szeretnénk, ezt tekinthetnénk valamiféle kognitív emergenciának, azon az alapon, hogy a megismerésünk sajátos szerkezetéből származik.

²⁸ Igaz, akkor nem is ismerhetnénk föl olyan magasabb szintű mintákat, mint egy kristály.

²⁹ Lásd pl. Polányi, 1994: II. 226–265; 1997b: 188–206.

az elménkben van. {...} A gyenge emergencia inkább egy objektív jelenség, amely létezik a természetben.”³⁰ (Bedau, 2008b)³¹ Ez azonban számos problémás kérdést fölvet: pl. mit jelent az egy konceptuális objektum esetében, hogy „létezik a természetben” és „nem csak az elménkben van”; vagy az, hogy „objektív jelenség”, nem az alapvető fizikai létezők objektívek?³² Számunkra nem érdemes most belemenni ezekbe a problémás kérdésekbe, csak annyit érdemes megjegyezni velük kapcsolatban, hogy Polányi számára ezek a kérdések egyszerűen föl sem merülnek... Föl sem merülnek, mert velük szemben neki van egy másik emergencia-fogalma, hogy megválaszolja ezeket a kérdéseket, amelyek a fent említett problémák gyökereit alkotják, vagyis hogy mi is a megismerő elmék ontológiai pozíciója.³³

(3) A megismert létezők saját szerkezetéről alkotott tudásunkból következik, hogy minden gép típusú határfeltétel mint rendszer véletlenszerű azokhoz az alacsonyabb szintű explicit, fizikai folyamatokhoz képest, amelyekből felépül. Egy béka ebben az értelemben is véletlenszerű azokhoz a fizikai folyamatokhoz képest, amelyeket a szerkezete irányít és fölhasznál.³⁴ Ez egyrészt akkor lehetne másképp, ha egy

³⁰ Pontosan ez az oka annak, hogy miért beszélek Polányi kapcsán konceptuális értelemben vett emergenciáról, és nem valamiféle episztemológiai emergenciáról, ahogy azt a gyenge emergentisták teszik.

³¹ Fordítás: P. D.

³² Bedau-hoz hasonlóan Daniel C. Dennett, akinek ugyanaz a kiinduló pontja, mint Bedau-nak, vagyis az „Élet játék” analógiája, ugyanúgy azt állítja, hogy a magasabb szintű minták valamilyen értelemben önmagukban véve valóságosak („real patterns”), azonban ő sem tudja meghatározni, hogy mit is jelent ez pontosan. (Dennett, 1991) Azt hiszem, hogy ennek az az oka, hogy Polányival szemben ő nem tesznek világos különbséget legalább két különféle emergencia között, és nem vizsgálják a megismerő ontológiai pozíciójának véleményem szerint megkerülhetetlen kérdését.

³³ Érdemes megjegyezni, hogy maga Bedau is elismeri, hogy az elme különleges, kvalitatív tulajdonságaira a gyenge emergencia – legalábbis egyelőre – nem tud választ adni. (Bedau, 2008a)

³⁴ Fontos tehát, hogy itt nem a mechanikus szemléletnek megfelelő, objektív békastruktúráról és annak alkotó fizikai részleteiről van szó, amelyek között természetesen nem véletlenszerű a viszony, hanem a békáról mint gép típusú határfeltételek hierarchiájaként értelmezhető önálló, átfogó, egzisztenciális létezőről, amelyet előzetes személyes tudásunk alapján ismerünk fel.

Laplace démonhoz hasonlóan tudásunk szerkezete nem lenne hallgatólagos tudással terhes³⁵, másrészt akkor, ha a megismert dolgok saját szerkezete levezethető lenne az azokat alkotó fizikai folyamatokból – bár mint látni fogjuk a következő alfejezetnek a végén (4.4 alfejezet), ennek a két lehetőségnek azonosak a gyökerei. Fontos kihangsúlyozni, hogy Polányi ezen az alapon tekinti – egzisztenciális értelemben – *emergensnek* a különböző megismert dolgokat, és egyértelműen *ez* áll érdeklődésének és vizsgálódásának a középpontjában. „Az életet létrehozó első kiemelkedés (emergence) a prototípusa az evolúció összes későbbi szintjének, melyeken keresztül a magasabb elvek uralta létformák lépcsőzetes sora létrejön.” (Polányi, 1997b: 204) A béka és a hozzá hasonló létezők, amelyek gép típusú határfelvételekként, vagy azok hierarchiájaként ismerhetők fel, tehát *egzisztenciális* értelemben *is* emergensnek tekintendők, vagyis nem redukálhatóak alapvető, explicit fizikai folyamataikra.³⁶

Bár a konceptuális értelemben vett emergencia közeli kapcsolatban hozható a gyenge emergenciával, az egzisztenciális értelemben vett emergenciával és az általános értelemben vett erős emergenciával (pl. Mill, 1843; Alexander, 1920; Morgan, 1923; Broad, 1925) nem tehetjük meg ugyanezt. Az alapvető különbségek a következők: az erős emergenciában objektív, ontológiai értelemben vett magasabb szintek vannak, ám Polányi számára ezek bár egzisztenciális értelemben vett szintek, de semmiképpen sem objektívek, különben egy Laplace démon is látná őket³⁷; a klasszikus erős emergenciában a tipikus magasabb szint a kémiai – manapság a mentális –, amelyre csupán két újabb, a biológiai és a pszichológiai épül rá, ám Polányi számára számos szint létezik, kezdve az első primitív prokariótával, de nem a kémiával, és ezeknek a szinteknek a szerkezete gép típusú határfeltételekként van értelmezve; az erős emergenciában a magasabb szintek

³⁵ Igaz, akkor nem is ismerhetnénk föl olyan egyedi individuumokat, mint egy béka.

³⁶ A békák és a hozzá hasonló egzisztenciális értelemben véve emergens létezők redukciójának kérdésére a 4.6-os alfejezetben még visszatérek.

³⁷ Pontosan ez az oka annak, hogy Polányi kapcsán miért beszélek egzisztenciális értelemben vett emergenciáról és nem valamiféle ontológiai emergenciáról, mint ahogy azt az erős emergentisták teszik.

kauzálisan aktívak, ráadásul mechanikus értelemben (McLaughlin, 1992), ám Polányi számára a magasabb szintek tevékenysége nem más, mint az a mód, ahogy ezeket a folyamatokat szükségszerűen értelmezzük (lásd pl. a 3.2 alfejezet idézeteit); az erős emergenciában így van lefelé okozás (downward causation), amely megsérti a fizikai világ kauzális zártságát, ám Polányi számára semmi ilyesmiről nincs szó, sem lefelé okozásról (Polányi, 1969b: 221)³⁸, sem a fizikai világ kauzális zártságának a megsértéséről, különben egy Laplace démon nem tudná kiszámolni az atomok minden lehetséges jövőbeli konfigurációját. (Polányi, 1997c: 128–129) Mindezek alapján, úgy vélem, megalapozottan állíthatjuk, hogy Polányi emergenciáról alkotott elképzelése különleges és teljes egészében önálló és újszerű, kívül esik a bevett kategóriákon.³⁹

³⁸ „Az elme műveletei kapcsán sohasem fogjuk azt találni, hogy azok megsértik a fiziológia vagy a fizika és kémia még alacsonyabb szintű elveit, amelyeket nyugszanak.” (Polányi, 1969b: 221; ford: P. D.)

³⁹ Az egzisztenciális értelemben vett emergenciát, ha akarjuk, akkor afféle közepes emergenciaként (medium emergence) értelmezhetjük – Claus Emmeche és szerzőtársai közepes lefelé okozás (medium downward causation) fogalma után (Emmeche, 2000) –, ugyanis világos, hogy erősebb, mint a gyenge emergencia – Polányi számára a magasabb szintek aktív, egzisztenciális értelemben vett létezők –, ám ugyanakkor gyengébb, mint az erős – nincs lefelé okozás, és így semmi sem sérti meg a fizikai világ kauzális zártságát. Ebbe a kategóriába sorolhatjuk egyébként a neves neuropszichológust, Roger W. Sperryt, aki Polányihoz igen hasonló nézeteket fogalmaz meg. (pl. Sperry, 1969; 1980; 1986 vagy Emmeche, 1997; Hodgkin, 1992) Sokszor együtt is tárgyalják őket, mint a XX. század második felének két legjelentősebb emergentistáját, ugyanakkor mivel nem különböztetik meg egymástól a közepes és az erős emergenciát, nem csoda, hogy hibásan erős emergentistaként értelmezik őket. (pl. Clayton, 2003; 2004: 16–17) Ráadásul, talán a problémás kategorizáció miatt, Clayton számos tekintetben vitalistának tekinti őket, azonban számunkra világos, hogy ez téves, hiszen Polányi álláspontja még az erős emergenciánál is gyengébb, nemhogy a vitalizmusnál, valamint a fizikain kívül egyetlen más szubsztanciát sem feltételez – pl. valamiféle bergsoniánus „élen vital”-t –, és pontosan ez az oka annak, amiért Polányi azt mondja, hogy „amikor azt állítom, hogy az élet meghaladja a fizikát és a kémiát, ezen azt értem, hogy az életet a mi időnkben a biológia nem tudja megmagyarázni a fizika és a kémiai

4.4 Az emergencia realitása és eredete

Most már fel kell tennünk a kérdést, hogy mit jelent az, hogy egzisztenciális és az, hogy valóságos. Polányi számára a személyes „túl van az objektív és a szubjektív szembeállításán.” (Polányi, 1994: II. 95) És mivel *kizárólag* személyes tudással rendelkezünk⁴⁰ a realitásról – mint minden másról –, *nem lehetséges számunkra, hogy objektív tudásunk legyen* róla, így a realitás maga szükségszerűen *rejtve* marad, és csak bizonyos aspektusaiban jelenik meg előttünk. „...a tudás valami valóságosról szól, s ha valaminek realitást tulajdonítunk, akkor azt a hitünket fejezzük ki, hogy végtelenül sokféle, előreláthatatlan módon fog még megnyilvánulni.” (Polányi, 1994: II. 113) Természetesen ez egy Laplace démon esetében is igaz, aki nem látja a rejtett realitás számunkra hozzáférhető magasabb szintű megnyilvánulásait, ugyanis elviekben elképzelhető, hogy egy értelmes lény egy még az ő tudásánál is mélyebb szintű realitáson keresztül ragadja meg a világot – pl. valamiféle szuperfizikán keresztül –, számunkra pedig mindez most azt teszi érthetővé, hogy a realitás szempontjából Polányi miért *nem* tekinti kitéüntetettnek a fizikai szintet. Tehát semmiféleképpen nem rendelkezhetünk objektív⁴¹ tudással magáról a realitásról, ebből azonban nem következik, hogy a számunkra megjelenő valóságról alkotott tudásunk szubjektív lenne, ugyanis „az embernek megvan a képessége arra, hogy valóságos sémákat állapítson meg a természetben, amelyek valóságosságát az a tény teszi nyilvánvalóvá, hogy jövőbeli következményeik messze túlmennek azon a tapasztalaton, amelyet ere-

törvények jelenlegi működésével.” (Polányi, 1997b: 294–295; ford.: P. D.) Ezt a kérdést majd részletesebben fogom tárgyalni a 4.6-os alfejezetben.

⁴⁰ „Mert mint emberi lények óhatatlanul egy önmagunkban lévő centrumból nézzük a világegyetemet, s egy olyan nyelven beszélünk róla, amelyet az emberi érintkezés véletlenei alakítottak ki. Minden rigorózus igyekezet arra, hogy iktassuk ki világképünkben emberi nézőpontunkat csak képtelenségekhez vezet.” (Polányi, 1994: I. 19)

⁴¹ Polányi egyébként használja az objektív kifejezést, de nem az általunk is használt bevett értelmében, hanem személyes tudásunk mindenki számára egyformán hozzáférhető – szubjektivitáson túl lévő – aspektusait jelöli meg vele.

deti tudomásunk szerint irányítottak.” (Polányi, 1994. I. 75) Ez azt jelenti, hogy az a létező valóságos, vagyis fedi a rejtett realitás bizonyos aspektusait, amely nem csupán a mi képzetünk – mint egy kristály vagy egy mesebeli lény –, hanem ami *nincs a mi ellenőrzésünk alatt*, és mint a realitás egy aspektusa *új módokon* tud megjelenni a számunkra.⁴² Így tehát azok a létezők lesznek valóságosak, amelyeknek a szerkezete gép típusú határfeltételként funkcionál, ugyanis azok mindig és mindig teljesen új módokon jelennek meg a számunkra – gondoljunk csak egy békára egy kövel szemben –, vagyis önmagukban mint magasabb, emergens szintek is valóságosak. Mivel Polányi a fizikain kívül nem feltételez egyetlen más szubsztanciát sem, a fenti valóságos létezők fundamentumát teljes egészében ez a fizikai szubsztancia adja, ami azt jelenti, hogy a fizikai világnak is szükségszerűen valóságosnak kell lennie; és mivel képes a magasabb szintű struktúrákon kívül, vagyis az élettelen struktúrákban is létezni, önmagában is valóságos. Ugyanakkor egy kristály vagy egy macskakő sohasem jelenik meg számunkra új módokon,⁴³ ami az esetükben azt jelenti, hogy csak annyiban valóságosak, amennyiben azonosak az alapvető fizikai szint létezőivel, vagyis önmagukban mint magasabb, emergens szintek a legkevésbé sem valóságosak, pusztán konceptuálisak, és pontosan ez az

⁴² Polányi ezzel Martin Heideggerhez hasonlóan szakít a filozófiának azzal a több ezer éves hagyományával, amely a valóságot a hétköznapi tapasztalatunk elvetésével és a rejtett objektív létezők feltárásának tudományos módszerével kívánja megismerni, és inkább a hétköznapi tapasztalat tudományos igazolásából indul el a rejtett valóság mélyebb rétegeinek tudományos feltárásának az irányába.

⁴³ A teljesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy ez egy bizonyos macskakőre vagy kristályra igaz, vagyis a dolog egzisztenciális oldala felől, ugyanakkor azonban konceptuális értelemben a macskakövek és kristályok, mint kémcső típusú határfeltételként funkcionáló átfogó létezők egyes osztályai a II. fejezetben megfogalmazott általános elvnek megfelelően kimeríthetetlen jövőbeli megnyilvánulási formával rendelkeznek, hiszen a hallgatólagos megismerési aktusnak köszönhetően gyakorlatilag végtelenül sokféle különböző konkrét macskakő és kristály képzelhető el.

oka annak, amiért Polányi azt állítja, hogy az „elmék {...} valóságosabbak, mint a macskakövek.” (Polányi, 1997b: 191)⁴⁴

Polányi nem fogadja el a szkepticizmus álláspontját (Polányi, 1994: II. 45–92), ugyanis mi, emberek nem kételkedhetünk saját realitásunkban. Ez azonban nem valamiféle racionális, karteziánus érvelés miatt van így vagy egy istenben való hit következményeként, hanem személyes tudásunk bizonyos *evolúciós eredményei* következtében. Tudásunkban olyan *közös hallgatólagos gyökerek* vannak a racionális ideált megtestesítő Laplace démonéval szemben, akinek a tudása értelem-szerűen nem az evolúciós folyamat eredménye, amelyek miatt mi szükségszerűen olyan magasabb szintű létezőket ismerünk fel, mint például egy kő, egy kristály, egy macskakő vagy egy béka, egy gép és egy ember. És az emberi élet magasabb kulturális szintjein ezek a hallgatólagos gyökerek olyan magasabb szintű kulturális létezőkké fejlődnek, mint hit, bizalom és tradíció⁴⁵, amelyek arra köteleznek bennünket, hogy elfogadjuk saját valóságosságunkat, ugyanis egyszerűen nem tudunk létezni nélkülük.⁴⁶ (Polányi, 1994: I. 95–121; II. 93–

⁴⁴ „A személyeket és a problémákat mélyebbnek érezzük, mert velük kapcsolatban arra számítunk, hogy a jövőben majd váratlan módon nyilatkoznak meg, a macskakövek azonban nem keltenek ilyen várakozást. Egy dolognak ezt a képességét, hogy a jövőben föltárja önmagát, annak tulajdonítom, hogy a megfigyelt dolog a valóság egyik aspektusa, ahol ennek a valóságnak olyan értelme van, melyet egyik egyedi aspektusáról alkotott felfogásunk sem méríthet ki. Azt hinni, hogy egy általunk ismert dolog valóságos, ebben az értelemben annyi, mint úgy érezni, hogy megvan benne a függetlenség és a képesség arra, hogy a jövőben még általunk el nem képzelt módokon megnyilvánuljon. Ennek alapján állítom azt, hogy az elmék és a problémák valósága mélyebb, mint a macskaköveké, bár a macskakövek kétségkívül valóságosabbak abban az értelemben, hogy kézzelfoghatóbbak. Mivel azonban én egy dolog kézzelfoghatóságánál fontosabbnak tartom értelemhordozó képességét, ezért azt fogom mondani, hogy az elmék és a problémák valóságosabbak, mint a macskakövek.” (Polányi, 1997b: 191)

⁴⁵ Ennek módja a 4.5-ös alfejezetben kerül tárgyalásra.

⁴⁶ „A biológia így magába fogja foglalni saját intellektuális képességeink elfogadását, és elkötelezettségeink megerősítését hivatásunk keretein belül. S főként azt ismeri el, hogy képesek vagyunk folyvást újraértelmezni a tapasztalatot, s hogy ezek az értelmezések a valóság egyre mélyebb megértéséről tanúskodnak, s végül egy olyan ponthoz juttatnak bennünket, ahol másodszor tárul

136) Így fogadjuk el saját személyes tudásunkat hallgatólagos megismerésünkkel és hallgatólagos gyökereinkkel együtt. Majd fölismerjük, hogy más élőlények önmagukban is pontosan ugyanazzal a szerkezetű tudással rendelkeznek, mint mi – mind a kettő, az övék és a mi tudásunk is az emergens evolúciós fejlődés eredménye. Ezért azután az ő valóságosságukat is elfogadjuk. Ám ezzel szemben egy kristály vagy egy macskakő szerkezete pusztán a mi tudásunk következménye. Ugyanakkor ez a szerkezet visszatükrözi az élőlények szerkezetét, ugyanis a forrása, vagyis a tudásunk szerkezete, ahogy az élőlények tudásának a szerkezete is, ugyanannak az evolúciós fejlődésnek eredménye. És természetesen pontosan ez az oka annak, hogy miért ugyanilyen bármiféle megismerés szerkezete is. Az evolúciós fejlődési folyamat arra is szükségszerűen rányomta a bélyegét. Azonban egyik folyamat következménye sem lesz emergens létező, ugyanis egyik sem ugyanaz, mint maga az emergens evolúció.

Ahogy azt a 3.2 alfejezetben láttuk, a fokozatosan egymásra épülő gép típusú határfeltételek hierarchiáját az evolúciós folyamat hozza létre. Ez a mi tudásunk a magasabb szintekről és *saját magunkról*, ugyanis természetesen mi magunk is az evolúciós folyamat eredményei vagyunk. Ebből következik, hogy, „az evolúciót csak az emergencia hőstetteként lehet megérteni” (Polányi, 1994: II. 240), ami persze fordítva is igaz, az emergens szinteket és az emergencia jelenségét is kizárólag az evolúciós folyamat fényében lehet megérteni. És mivel a valóságos magasabb szintek az evolúciós folyamatból fakadnak következképpen maga az *evolúciós folyamat is a rejtett realitás megnyilvánulása*.

Tudásunk a világról és önmagunkról tehát az emergens evolúció eredménye, amelynek megvannak a maga következményei. Ennek köszönhetően megismerésünk hallgatólagos szerkezetű, nem vagyunk teljes egészében racionális lények, hanem sokkal inkább esendők közös hallgatólagos gyökerekkel és személyes perspektívával – ez a mi *szükségszerű individualitás-centrumunk*. És természetesen ezek a hallgatólagos képességek nem egy explicit, racionális folyamat eredményei, hanem egy hallgatólagos, vagyis az *emergens evolúció értelem-*

fel a tudás teljes panorámája a gondolkozásba merült ember biológiáján belül.” (Polányi, 1994: II. 213)

szerűen maga is egy explicit módon formalizálhatatlan, hallgatólagos folyamat. Pontosabban, ahogy láttuk, egyre magasabb szintű gép típusú határfeltételek kialakulásának a folyamata – mint a béka szűnyogfogási tevékenysége, a biciklizés képessége, a szem megismerést szolgáló struktúrája, a tudományos ismeretszerzés kulturális tevékenysége, vagy az életünk egyik meghatározó kulturális elkötelezettsége –, amelyek irányítják és fölhasználják az alacsonyabb szintű folyamatokat, végső soron, a legalacsonyabb, alapvető fizikai szintet. A fizikain kívül Polányi számára nincs más szubsztancia, amely azonban ennek ellenére a realitás szempontjából a legkevésbé sem elsődleges, ami azt jelenti, hogy nem vagyunk mások, mint anyag, és a lényegünket tekintve ezek a magasabb szintű gép típusú határfeltételek, amelyeknek az ismeretével és birtoklásával képesek vagyunk irányítani és fölhasználni az alacsonyabb szinteket, vagyis a saját életünket. Nem vagyunk tehát mások, mint anyag és a tudásnak ez a hierarchiája.⁴⁷

4.5 Az emberi kultúra új jellegű emergens létezői

Miközben megvizsgáltuk azokat a tényezőket, amelyek meghatározzák, hogy milyen értelemben beszélhetünk emergenciáról a különböző esetekben, néhány alapvető típusát már föltártuk az emergens jelenségeknek. Megállapítottuk például, hogy az élőlények egzisztenciális értelemben véve emergensek szemben az egyszerű – fizikai – egyedi létezőkkel, amelyek pusztán konceptuálisan, és így egzisztenciális értelemben redukálhatóak a fizikai szintre. Az élőlények evolúciós fejlődése során azonban kialakult az emberi kultúra, a „második nagy lázadás az élettelen természettel szemben”, amely kialakította az emergencia új formáit, és bár ezek az új jellegű emergens szintek is

⁴⁷ Érdemes még egyszer kihangsúlyozni, hogy ez nem egy objektivista dualista álláspont, mint pl. Arisztotelészé, ahol minden a reális *anyagi* és *formai* szubsztancia együttese, hanem egy olyan, az objektivizmust tagadó – de nem szubjektivista! – szubsztancia-monista álláspont, amely az *anyagi* szubsztancián túl reálisnak tekinti az anyagi viszonyokat leíró és meghatározó összetett strukturális viszonyokat is. A rendszerelmélet nyelvén megfogalmazva ez utóbbi az evolúciós rendszer alrendszerei között jelen lévő *informális* viszonyokat jelenti.

megfelelnek a gép típusú korlátozások kritériumainak, mindenképpen érdemes néhány szót fordítani rájuk.

A jelentős változás, amely a kultúra kialakulásával bekövetkezett, az az volt, hogy véget ért az evolúció génközpontú korszaka. Ez utóbbi azt jelentette, hogy „az evolúciós folyamat a csíraplazmában zajlik, de azokban az új szervezetekben nyilvánul meg, amelyeket a csíraplazma potenciálisan magában foglal.” (Polányi, 1994: II. 257) Az evolúciós fejlődés során fokozatosan egymásra épült határfeltételek ugyanis alapvetően mind-mind a génekben lettek kódolva, ez irányította azokat a mechanizmusokat, amelyek az egyedfejlődés során reprodukálták az addigi evolúciós fejlődés eredményeit. A részletek mellőzése nélkül ezt a folyamatot egészítették ki az emberi kultúra új kódolási mechanizmusai, elsősorban a beszélt nyelv, amely lehetővé tette az új tudásszint, vagyis az explicit tudás elérését is. Természetesen ahhoz, hogy olyan univerzális explicit fizikai modelleket fogalmazzunk meg, mint amelyeneket a fizika, további újabb kódolási mechanizmusokra volt szükség, mint például az írás vagy a matematikai formalizmus.⁴⁸ Ilyen módon vált lehetővé az ember számára, hogy egy új jellegű gép típusú határfeltételt hozzon létre, vagyis magát a gépet, amely egy ilyen új típusú kódolási mechanizmusnak köszönheti a létét. Ez szó szerint most itt annyit jelent, hogy ennek köszönhetően egy gép egzisztenciális értelemben is emergens létezőnek tekinthető.

Természetesen egy korábbi példánk (3.2 alfejezet), az elhangzó beszéd is jobbra ebből a szempontból értelmezhető emergens létezőnek. Azért csak jobbra, mert a beszédben tökéletesen tetten érhetjük az evolúció biológiai szakaszának meghaladását. Ugyanis az elhangzó beszéd első három szintje – a hangképzés; a szavak kimondása; a mondatalkotás – részben még a gének által kódolt és kialakított határ-

⁴⁸ Érdemes megjegyezni, hogy az evolúció kulturális szakaszának kódoló mechanizmusai, szemben az evolúció biológiai szakaszának kódoló mechanizmusával, kizárólag az emberi individuum fölötti szinteken értelmezhetőek, és bár Polányi maga nem vizsgálja részletesen ezt a kérdést, véleményem szerint Merlin Donald elmélete az evolúció kulturális szakaszának a kialakulásáról alapvetően az ő szellemiségének megfelelően tárgyalja ezeket a mechanizmusokat mint mimézis, beszéd, valamint az írás különféle válfajai. (Donald, 2001)

feltételként értelmezhetők, gondoljunk csak a hangképzés folyamatára vagy a generatív grammatikára. A utolsó két szint – stílus; szövegalkotás – azonban már egyértelműen a kultúra új kódolási technikái által kerülnek kialakításra. Így a hangképzés már emberelődeinket is jellemezte, a szavak kimondása talán már a korai Homo Sapiens-t is, azonban a kifinomult stílus és az irodalmi szövegalkotás csupán fejlett civilizációnk kulturális vívmányaként jelent meg.

Az ember evolúciójának kulturális szakasza tehát új jellegű gép típusú határfeltételek kialakulását tette lehetővé, amelyek pontosan ugyanabban az egzisztenciális értelemben jelentenek újabb és újabb emergens szinteket, mint ahogy azt a biológiai élőlények esetében láthattuk. Ez pedig megmagyarázza számunkra, hogy korábban (2. fejezet és 4.1. alfejezet) miért tekinthettük a kulturális szinten megfogalmazott explicit tudást önmagában is értelmesnek, miért mondhattuk róla, hogy bár hallgatólagosak a gyökerei, tehát elérését szükségszerűen korábbi emergens szintek előzik meg, mégis megáll akár önmagában is. Mégis megáll, mert egy olyan egzisztenciális értelemben vett emergens szint – tudásunk hierarchiájának explicit szintjének – szerves része, amely számunkra szükségszerűen reális létezőként értelmeződik.⁴⁹

A fentiekhez hasonló kulturális vívmányként kell értelmeznünk a fizika és a kémia tudományát is, amelyek szintén az emberi kultúra

⁴⁹ Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy az individuális elme szintje fölött létező kulturális szinteken létezik a maga magasabb szintű elveinek és törvényszerűségének megfelelően. Egy példával illusztrálva úgy érthetjük meg az emberi tudás explicit szintjének önálló létezését, hogy ez az önállóság teszi lehetővé pl. egy óorkutató számára, hogy egy elfeledett és eltűnt nép régészetiileg föltárt explicit írásos emlékei alapján rekonstruálja az adott nép nyelvének, kultúrájának és életének jelentős mennyiségű, jobbára alacsonyabb szintű részleteit, amelyek egykor a kutató által föltárt explicit írásos emlékek megfogalmazásához vezettek. Ez nem lenne lehetséges, ha a megfogalmazásukhoz szükséges feltételek és alacsonyabb szintek eltűnésével a magasabb szint is szükségszerűen eltűnne, elvesztené önálló létezését. Egy elfeledett és eltűnt nép életének és kultúrájának ilyen módon való feltárása pedig már csak azért sem lehet teljes, mert minden nép tudásának jelentős része hallgatólagos, vagyis explicit módon megfogalmazhatatlan. A tárgyi emlékek régészeti feltárása ugyanakkor elmélyítheti az elfeledett nép kultúrájának megértését.

gép típusú határfeltételeikén irányítják és felhasználják az alacsonyabb szintű folyamatokat, ebben az esetben közvetlenül bizonyos emberscsoportok megismerő tevékenységét. A fizika így eljutott egészen odáig, hogy a rejtett realitás feltárása közben olyan univerzális explicit modelleket hozzon létre, mint azt a hidrogén atom esetében láthattuk. Polányi a fizikát és a kémiát, és az azok által tételezett elemi létezőket legtöbbször megkülönböztetés nélkül, együtt értelmezi. Ennek az az oka, hogy az emergencia őt szinte kizárólagosan egzisztenciális értelemben érdekli, és az elemi fizikai, kémiai létezőket ebben a tekintetben állítja szembe az élőlényekkel, gépekkel, elhangzó beszédekkel, stb.. Fölmerül azonban a kérdés, hogy más tekintetben nem tehető-e különbség a fizikai és a kémiai létezők között is, vagyis például valóban redukálhatóak-e az összetettebb kémiai létezők elemi fizikai részleteikre?

Egy kémiai molekula mint rendszer véletlenszerű a fizikai részleteihez képest, ugyanis olyan kémiai tudományos ismeretszerzésből származik, amelynek a kérdései és válaszai olyan véletlenszerű feltételekre épülnek, amelyek nem határozhatóak meg fizikai terminusokkal. „Így, bár a kvantummechanika elvben minden kémiai reakciót meg tud magyarázni, még elvben sem helyettesítheti kémiai tudásunkat. Ezt két létezésforma kezdeti elkülönüléseként foghatjuk fel.” (Polányi, 1994: II. 247) A kémiai és a fizikai tudományos tevékenység mint két élesen elkülönülő *kulturális létezésforma* így „randomizálás révén bukkan fel.” (Polányi, 1994: II. 248) Azonban „a két szint közötti fogalmi szakadékot akár addig a pontig is szélesíthetjük, amíg teljesen kizárttá válik, hogy a magasabb szintet az alacsonyabb szint fogalmával jelenítsük meg, de egzisztenciálisan akkor sem fogjuk teljesen elválasztani a kettőt.”⁵⁰ (Polányi, 1994: II. 247) Ez azt jelenti, hogy bár egzisztenciális értelemben a kémiai entitásokat sem tekinthetjük emergens létezőknek, *konceptuális értelemben azonban igen* – szemben a fundamentális fizikai létezőkkel –, ugyanis egy olyan kulturális, tudományos tevékenység következményei, amelynek a fogalmai és terminusai olyan véletlenszerű feltételekre épülnek, amelyek nem határozhatóak meg fizikai terminusokkal. A kémikusok tehát olyan véletlensze-

⁵⁰ A mondatot újrarendeztem, ugyanis a magyar kiadásban sajnos az érthetlenségig félre lett fordítva.

rű feltételek mellett vizsgálják a több-kevésbé stabil kémiai vegyületeket, ami miatt azok mint rendszerek véletlenszerűek lesznek topográfiájuk fizikai részleteihez képest, vagyis konceptuális értelemben emergensek, ám ugyanakkor egzisztenciális értelemben redukálhatóak, pontosan úgy, ahogyan azt az egyéb konceptuális értelemben vett emergens átfogó entitásoknak az esetében láttuk a 4.2-es alfejezetben. A kémiai létezők konceptuális emergenciájának azonban teljesen más a forrása, mint például a köveké vagy a hasonló, köznyelven fizikainak mondott létezőké. Az utóbbiak esetében ugyanis ez a forrás az a róluk alkotott előzetes tudás, amelynek hallgatólagos gyökerei az evolúció biológiai szakaszába nyúlnak vissza. A kémiai létezők esetében azonban ez az a kulturális tudományos tevékenység, létezés mód, amely meghatározza azokat a véletlenszerű feltételeket, amelyek mellett a kémiai vizsgálódások folynak. Elképzelhető azonban, hogy idővel a kémiai tudományos gyakorlat megszűnik, vagy legalábbis alapvetően átalakul, annyira, hogy teljesen mások lesznek a kérdésfeltevési és a fogalmi, és nem kell majd többé a kémiai létezők konceptuális emergenciájával számolnunk, elvégre számtalan hasonló példát lehet erre felhozni a tudomány történetéből.⁵¹ Ezzel szemben mélyebb, biológiai gyökerei miatt a kövek és a hozzájuk hasonló létezők konceptuális emergenciája tovább fogja kísérni az életünket. Világos tehát, hogy az evolúció kulturális szakasza során kialakult kémiai ismeretszerző tudományos tevékenység az egzisztenciális értelemben vett emergens létező – kulturális létezés mód –, és nem annak kulturális elkötelezettségeiből származó kémiai modelljei, amelyek pusztán tudásunk eme hallgatólagos szerkezetét tükrözik vissza.⁵²

⁵¹ Pl. a flogiszon-elmélet pontosan ilyen módon vált meghaladottá, és a legkevésbé sem egy hagyományos redukciós eljárás sikere miatt.

⁵² „Vegyük az anyag kémiai vonatkozásait. Az atomfizika teljesen meghatározza őket, mégis olyan kvantummechanikán iskolázott laplace-i értelem, amely ki tudná iktatni a kémia tudományát. A kémia ugyanis a többé-kevésbé stabil kémiai anyagok interakcióival kapcsolatos kérdésekre válaszol, és ezeket a kérdéseket nem lehet feltenni, ha nincs tapasztalatunk ezekről az anyagokról, s azokról a gyakorlati feltételekről, amelyek közt kezelhetők. A laplace-i ismeret, amely pusztán azt jósolja meg, hogy mi fog történni bármely adott feltétel mellett, nem tudja megmondani, hogy milyen feltételeknek kell adottnak lenniük, ezeket a feltételeket a vegyész technikai készségei és sajátos

Ezzel analóg eset áll fenn a fizikán belül⁵³ egy gáz hőmérsékletével és nyomásával kapcsolatban. „Egy gázról akkor mondható, hogy meghatározott hőmérséklete és meghatározott nyomása van, ha feltételezzük, hogy molekulái véletlenszerűen mozognak; ez a feltételezés viszont összeegyeztethetetlen azzal, hogy ismerjük a gázban lévő molekuláris mozgások konfigurációját.” Ugyanis, „ha pontosan tudnánk minden egyes molekula helyét és sebességét (a hullámmechanika határai között), csak a molekulák viselkedését tudnánk előre jelezni, azokat az átfogó tulajdonságokat nem, amelyeket a véletlenszerűség határoz meg.” (Polányi, 1994: II. 242) A termodinamika kérdései és fogalmai tehát olyan véletlenszerű feltételekre építenek, amelyek nem határozhatóak meg a statisztikus fizika terminusaival, aminek következtében pl. a nyomás és a hőmérséklet emergens lesz az elemi részecskék tulajdonságaihoz képest (Baas és Emmeche, 1997), pedig egy tudományon, a fizikán belül mozgunk, vagyis az az abszurd helyzet áll elő, hogy maga a fizika sem lesz redukálható a fizikára. (Küppers, 1992) Ugyanakkor azonban, mint ahogy láttuk (3.2 alfejezet), Polányi számára a fizika kizárólag az elemi szint tudományát jelenti, másrészt az ő terminusai szerint pusztán konceptuális emergenciával állunk szemben. Végso soron pedig a statisztikus fizikai tudományos gyakorlat fölválthatja, és jobbra föl is váltotta a termodinamikát, aminek tehát nem az volt az oka, hogy a normál redukciós eljárás sikeres volt,⁵⁴ viszont más értelemben ezt a tudományos gyakorlatban bekövetkezett változást akár egy tudományos létezés mód redukciójaként is értelmezhetünk.

érdeklődése határozzák meg, és ezért nem dolgozhatóak ki papíron. Így, bár a kvantummechanika elvben minden kémiai reakciót meg tud magyarázni, még elvben sem helyettesítheti kémiai tudásunkat. Ezt két létezésforma kezdeti elkülönüléseként foghatjuk fel.” (Polányi, 1994: II. 247)

⁵³ De nem a fundamentális fizikán belül, amely az egyetlen igazi fizika Polányi számára.

⁵⁴ Ez persze nem jelenti azt, hogy a folyamatban nem volt szerepe!

4.6 A redukció egy lehetséges új értelme: az egzisztenciális értelemben vett emergens létezők redukciójának a problémája és a rendszerelméleti megközelítés

A fenti példa fölveti egy teljesen új értelemben vett redukció lehetőségét, amely a számunkra adott realitás emergens megnyilvánulásait nem a jelenlegi alapvetőbb szintekre próbálná meg visszavezetni, hanem azokra az alacsonyabb szintekre, amelyekből kialakultak az evolúciós fejlődésük során – ugyanakkor a két folyamatnak teljes egészében ugyanaz volna az eredménye, hiszen akkor mindent redukáltunk volna a legalacsonyabb, alapvető fizikai szintre. Ennek a lehetőségét nyitva hagyja Polányi filozófiája, már csak azért is, mert ha a különböző emergens szintek egy evolúciós folyamat eredményei, akkor abból az következik, hogy korábban, az evolúciós folyamatot megelőzően nem voltak ilyen jellegű emergens szintek, nem voltak békák, gépek, elmék, stb., vagyis nem volt más, csak „az ősi, élettelen anyag” (Polányi, 1994: II. 264), és az a magasabb szintű rendezőelv, amely lehetővé tette az evolúciós folyamatot. „...nincs szükség arra, hogy új, kreatív ágens lépjen be egy emergens rendszerbe a létezés egymást követő, új szakaszaiban. A létezés új formái egy érési folyamat során veszik át a rendszer irányítását.” (Polányi, 1994: II. 248) Egyedül azt a magasabb szintű kreatív ágenst, rendezőelvet kell tehát megtalálnunk, amely az élet kialakulása óta meghatározza az evolúció emergens folyamatát.

Polányi szerint „az a *rendezőelv*, amelyik *létrehozta* az életet, a stabil nyílt rendszer lehetősége”. (Polányi, 1994: II. 230) Ez azt jelenti, hogy a fizika törvényei teret adnak annak a lehetőségnek, hogy a kezdetek kezdetén az anyagnak egy olyan *véletlenszerű* konfigurációja legyen adott, amely elvezet egy olyan stabil *evolúciós rendszer* kialakulásához, mint a Föld, ahol azután majd megvalósul az evolúció emergens folyamata.⁵⁵

Polányi elképzelése szerint tehát az az emergens rendezőelv, amely „kiváltotta az élet műveleteit” (Polányi, 1994: II. 230), csupán a

⁵⁵ Azt hiszem, ebből is világos, hogy Polányi megközelítésmódja az emergencia és az evolúció értelmezése tekintetében a legkevésbé sem vitalista vagy a brit emergentistákéhoz hasonló, hanem egyértelműen rendszerelméleti.

tisztán fizikai anyag egy véletlenszerű konfigurációjából fakad – ugyanakkor ez a különleges magasabb szintű rendezettség nem határozható meg explicit fizikai részletei alapján. Milliárd évekkel ezelőtt tehát csak ez a kettő létezett, *a fizika alapvető létezői és törvényei*, valamint az *élettelen anyag egy különleges, meghatározhatatlan rendezettsége*, egy formálódó stabil nyílt rendszer lehetősége, amelynek az eredete teljes egészében *véletlenszerű* a fizikai törvényekhez képest és nem vezethető le belőlük. Ebben az értelemben pedig, az időben visszafelé menet minden most meglévő magasabb szintű emergens létezőt vissza tudunk vezetni két alapvető, egymáshoz képest emergens rendezővelre, a tisztán *élettelen anyagra* és annak egy kezdeti specifikus *elrendeződésére*. Ezt az utóbbi típusú, időbeli redukciót nevezhetjük *diakrón* redukciónak szemben az eddigi értelmezés szerinti jelenbeli, *szinkrón* redukcióval.⁵⁶

Tehát normál, szinkrón redukcióval, ahogy azt a 4.2-es alfejezetben láttuk, képesek vagyunk a konceptuális értelemben vett emergens létezők redukciójára, amelyeknek a struktúrája kémcső típusú határfeltételként azonosítható, és alacsonyabb szintű fizikai folyamatok következtében alakul ki. Ezzel szemben az egzisztenciális értelemben vett emergens létezők, amelyeknek a struktúrája gép típusú határfeltételként azonosítható, és végső soron egy evolúciós folyamat következménye, csak eme újfajta, diakrón redukcióval redukálhatóak. Ebből viszont az következik, hogy ez az újfajta redukció nem fog megfelelni a normál redukció formai követelményeinek, ahogy azt Nagel megfogalmazta a mechanisztikus magyarázati modell szellemiségének megfelelően (Nagel, 1961: 345–358), ugyanis az itt magyarázandó és redukálendő gép típusú struktúrával rendelkező egzisztenciális értelemben vett átfogó létezők egy jobbára hallgatólagos, célszerű (teleologikus) folyamat eredményei, amelynek az esetében pl. a különböző segédhipotézisek, kísérleti törvények és axiómák nem lesznek oly explicit módon és pontossággal megfogalmazhatóak, mint ahogy az a normál redukció esetében elvárható. Ez természetesen a különböző szintek közötti kapcsolatra is igaz lesz, bár azok itt is ugyanúgy kon-

⁵⁶ Talán érdemes külön kihangsúlyozni, hogy a szinkrón redukcióval szemben, ez az időbeli, diakrón redukció így nem lesz teljes egészében explicit folyamat.

venciókra és empirikus tényekre fognak épülni, mint ahogy azt a nem ideális, konceptuális értelemben vett emergens átfogó létezők esetén láthattuk.

Ezt a diakrón redukciót pedig azért nevezhetjük teljes jogú redukciónak, mert bár két egymáshoz képest emergens rendezőelvre (anyag – rendezettség) redukál, ami önmagában nagyon szokatlan lenne, ezt az emergens viszonyt pusztán *konceptuális* értelemben vett emergenciának tekinthetjük. Az anyag kezdeti specifikus elrendeződése nem tekinthető gép típusú határfeltételnek, hiszen értelemszerűen semmilyen cél érdekében nem kontrolálja, vagy használja fel az alapvető fizikai folyamatokat, értelemszerűen nem egy evolúciós folyamat eredménye, hiszen azt annak feltételeként szükségszerűen megelőzi, vagyis a kezdeti specifikus rendezettség egzisztenciális értelemben teljes mértékben redukálható (szinkron módon) a szóban forgó fizikai folyamatokra, tehát egzisztenciális értelemben kizárólag fizikai létezőnek tekinthető. Ez pedig azt jelenti, hogy egzisztenciális értelemben nyugodtan állíthatjuk, hogy a redukció ezen, diakrón formájával minden most létező magasabb szintű elvet, szintet és létezőt visszavezetünk a kezdeti élettelen anyagra. És éppen ezért mondja azt Polányi, hogy „amikor azt állítom, hogy az élet meghaladja a fizikát és a kémiát, ezen azt értem, hogy az életet {szinkron módon} a mi időnkben a biológia nem tudja megmagyarázni a fizika és a kémiai törvények jelenlegi működésével.” (Polányi, 1997b: 294–295)⁵⁷

Tehát ha fizikalistának lenni csak annyit jelent, hogy egzisztenciális értelemben valamilyen módon képesek vagyunk minden magasabb szintű jelenséget a fizikai szintre visszavezetni, és nem valamiféle elkötelezettséget a fizikai szint objektivitásának és realitásának az egyedülisége tekintetében, akkor bármilyen döbbenetesen is hangzik, Polányi nemhogy nem vitalista, hanem egyenesen *fizikalista*. Ezzel összhangban Polányi több bevett fizikalista definíciónak is megfelel. Például Tim Craine meghatározása szerint a fizikalizmus az a nézet, ahol az elemi létezők kezdeti elhelyezkedése és a fizikai alapvető törvényei minden lehetséges jövőbeli állapotot meghatároznak (Craine, 1991, 2001), vagyis elméletileg a fundamentális létezők minden lehetséges jövőbeni elrendezését ki lehet számolni, mint láttuk azt a Lap-

⁵⁷ Ford. és beszúrás: P. D.

lace démon kapcsán teljes összhangban Polányi filozófiájával. Vagy David Lewis definíciója szerint a fizikalizmus azt jelenti, hogy amennyiben lemásoljuk a fizikai világot, abban az esetben a világ minden tényét és jelenségét is lemásoltuk ezzel együtt. (Lewis, 1983) Mint láttuk, az emergens szintek megjelenésével Polányinál nem sérül meg a fizikai világ kauzális zártsága (II.3.1; V.1.5), az újabb emergens szintek egyszerűen csak fölépülnek egymásra, mint egy házra az újabb emeletek, tehát amennyiben ezt a tudást „lemásolnánk”, az így kapott új világban is pontosan ugyanazok a magasabb szintek lennének jelen, mint az eredeti világban, és ezzel összhangban egy Laplace démon a másolt világban is tökéletesen ki tudna számítani minden jövőbeli fizikai állapotot. Polányi tehát mind a két említett fizikalizmus definíciónak megfelel – és akár felhozhatnánk többet is –, mindez azonban nem jelenti azt, hogy maga Polányi fizikalista akart volna lenni, inkább újra csak azt mutatja meg a számunkra, hogy a megszokott definíciók és kategóriák mennyire nem alkalmasak Polányi filozófiájának megfelelő mélységű értelmezésére.⁵⁸

Összefoglalás

Polányi álláspontja szerint a valódi emergens szintek egy evolúciós fejlődési folyamat eredményei. Ezt a folyamatot pedig az egymásra épülő gép típusú határfeltételek fokozatos kialakulásaként értelmezhetjük, ahol minden gép típusú határfeltétel valamilyen cél érdekében irányítja és felhasználja az alacsonyabb szintű folyamatokat, végső soron az alapvető fizikai szintet. Polányi, mivel nem tudunk a rejtett realitás minden aspektusáról számot adni, elveti az objektivista megközelítéseket, és reálisnak fogadja el a teljes egészében nem explikálható, vagyis részben hallgatólagos magasabb szinteket – egzisztenciális értelemben vett emergencia. Az ember evolúciós fejlődésből származó hallgatólagos gyökerei és elkötelezettségei az élettelen világ megisme-

⁵⁸ Ez annyira így van, hogy meggyőződésem, hogy ha Craine, Lewis vagy bárki más Polányi filozófiájának az ismeretében definiálná újra a fizikalizmus jelentését, akkor azt úgy tenné meg – már ha persze ez lehetséges –, hogy Polányi ne essen bele.

résére is rányomják a bélyegüket, ezért konceptuális értelemben azt is többszintűnek és emergensnek értelmezzük – konceptuális értelemben vett emergencia. Egyedül a tisztán explicit fizikai létezők esetében nyílik lehetőség minden tekintetben ideális redukcióra, de a pusztán konceptuális értelemben vett emergens átfogó létezőket egzisztenciális értelemben, vagyis megszokott szinkron módon képesek vagyunk redukálni, valamint időben visszafelé menet, szemben az evolúció emergens folyamatával, diakrón módon minden most létező egzisztenciális értelemben vett emergens szintet visszavezethetünk két konceptuális értelemben vett emergens létezőre, a tisztán élettelen anyagra és annak egy specifikus elrendezettségére, egy stabil nyílt rendszerre, amely mint rendezőelv létrehozta és fenntartja az életet és az evolúció emergens folyamatát. Ez azt jelenti, hogy Polányi nem vitalista, hiszen csak egyetlen szubsztanciát feltételez, vagyis az élettelen anyagot, ugyanakkor egy rendszerelméleti megközelítéssel annak számunkra adott magasabb szintű szerkezetét, ismeretét is reálisnak tekinti.

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozom Kampis Györgynek, Margitay Tihamérnak, Fehér Mártának, Fazekas Péternek és Dinnye Mártonnak tartalmas és ösztönző vagy éppen aprólékos és pontos észrevételeikért, megjegyzéseikért, valamint a K 72598-as számú OTKÁ-nak a támogatásért.

Irodalom

Alexander, Samuel. 1920. *Space Time and Deity*. London: MacMillan and Co.

Ashby, W. Ross. 1972. *Bevezetés a kibernetikába*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Baas, Nils A. és Claus Emmeche. 1997. On emergence and explanation. *Intellectica* 1997/2, No. 25. 67–83.

Bedau, Mark A. 2008a. Downward Causation and Autonomy in Weak Emergence. In: *Emergence. Contemporary Readings in Philosophy and Science*, szerk.

Mark A. Bedau és Paul Humpreys. 155–188. London, Cambridge, MA: Bradford Book, MIT Press.

Bedau, Mark A. 2008b. Is Weak Emergence Just in the Mind? In: *Minds and Machines* 18/4, special issue on dynamical emergence and computation. 443–459.

Bedau, Mark A. 1997. Weak Emergence. In: *Philosophical Perspectives* 11. 375–379.

Broad, C. D. 1925. *The Mind and its Place in Nature*. New York: Routledge.

Clayton, Philip. 2003. Emergence, Supervenience, and Personal Knowledge. In: *Tradition and Discovery* XXIX.3. 8–19.

Clayton, Philip. 2004. *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Craine, Tim. 1991. All God Has to Do. *Analysis*, 51. 235–244.

Craine, Tim. 2001. *Elements of Mind: an Introduction to the Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Dennett, Daniel C. 1991. Real Patterns. *Journal of Philosophy* LXXXVIII. 27–51.

Donald, Merlin. 2001. *Az emberi gondolkodás eredete*. Budapest: Osiris Kiadó.

Emmeche, Claus és S. Køppe, F. Stjernfelt. 1997. Explaining Emergence: Towards an Ontology of Levels. *Journal for General Philosophy of Science* 28. 83–119.

Emmeche, Claus és S. Køppe, F. Stjernfelt. 2000. Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation. In: *Downward Causation. Minds, Bodies and Matter*, szerk. P. B. Andersen, C. Emmeche, N. O. Finnemann és P. Voetmann Christiansen. 13–34. Århus: Aarhus University Press.

Hodkin, Robin A. 1992. Michael Polanyi on the Activity of Knowing: The Bearing of His Ideas on the Theory of Multiple Intelligences. *Oxford Review of Education*, Vol. 18, No. 3, 253–267.

Küppers, Bernd-Olaf. 1992. Understanding Complexity. In: *Emergence or reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, szerk. Ansgar Beckermann, Hans Flohr és Jaegwon Kim. 241–256. Berlin: de Gruyter.

Lewis, David. 1983. New Work for a Theory of Universals. *Australian Journal of Philosophy*, 61. 343–377.

Margitay Tihamér. 2004. Tudás, tudomány és létezés. Polányi ismeretelmélete és tudományfilozófiája. *Polanyiana Vol. 13, No. 1–2*. 13–55.

McLaughlin, Brian P. 1992. The Rise and Fall of British Emergentism. In: *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, szerk. Ansgar Beckermann, Hans Flohr és Jaegwon Kim. 49–93. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Mill, John Stuart. 1843. *System of Logic*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.

Morgan, C. Lloyd. 1923. *Emergent Evolution*. London: Williams and Norgate.

Nagel, Ernest. 1961. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. London: Routledge and Kegan Paul.

Paksi Dániel. 2007. Polányi és az evolúció. *Polanyiana Vol. 16, No. 1–2*. 9–27.

Pléh Csaba. 2000. Polányi Mihály és a mai kognitív szemlélet. *Polanyiana. Vol. 9. No. 1–2*.

Polányi Mihály. 1969a. The Logic of Tacit Inference. In: Michael Polányi: *Knowing and Being: Essays*, szerk. Marjorie Grene. 138–158. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

Polányi, Michael. 1969b. The Structure of Consciousness. In: Michael Polányi: *Knowing and Being: Essays*, ed. Marjorie Grene. 211–224. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

Polányi Mihály. 1992a. A tudomány megmagyarázhatatlan eleme. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* 39–59. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Polányi Mihály. 1992b. A teremtő képzelet. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* 60–82. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Polányi Mihály. 1992c. Az élet visszavezethetetlen struktúrája. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* 236–254. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Polányi Mihály. 1992d. A hallgatólágos megismerés hatása a filozófia néhány problémájára. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* 83–111. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Polányi Mihály. 1992e. Megismerés és létezés. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* 219–235. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Polányi Mihály. 1992f. Logika és pszichológia. In: *Polányi Mihály filozófiai írásai I.* 112–154. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Polányi Mihály. 1994. *Személyes tudás I.–II.* Budapest: Atlantisz Kiadó.

Polányi Mihály. 1997a. Life Transcends Physics and Chemistry. In: Michael Polányi: *Society, Economics, Philosophy. Selected Papers*, szerk. R. T. Allen. 283–297. New Brunswick, London: Transaction Publishers.

Polányi Mihály. 1997b. A hallgatólágos dimenzió. In: Polányi Mihály: *Tudomány és ember* 163–236. Budapest: Argumentum Kiadó – Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság.

Polányi Mihály. 1997c. Az ember tudománya. In: Polányi Mihály: *Tudomány és ember* 103–162. Budapest: Argumentum Kiadó – Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság.

Sperry, Roger.W. 1969. A Modified Concept of Consciousness. *Psychological Review* 76. 532–536.

Sperry, Roger W. 1980. Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No. *Neuroscience* 5. 195–206.

Sperry, Roger W. 1986. Macro- versus Micro-Determination. *Philosophy of Science* 53. 265–275.

SUMMARY

The Interpretation of Emergence in the Philosophy of Michael Polányi

Keywords: emergence, reduction, levels, tacit knowing, personal knowledge, boundary conditions, system theory.

The problems of emergence and reduction play a key role in the philosophy of Michael Polányi. However, his approach to the question is very special and strange, so it needs textual analysis in detail. On the basis of this analysis the phenomenon which seems to be emergent can be categorized. The first category which comes from Polányi's theory of tacit knowing means that a recognized entity which has been recognized with the aid of compelling clues cannot be determined on the basis of these clues. However, Polányi does not state that this is a source of a kind of emergence. The second category which comes from Polányi's theory of tacit knowledge means that a recognized entity which has been recognized by our

previous tacit knowledge cannot be determined on the basis of its explicit physical parts. However, Polányi states that this is only a source of a conceptual kind of emergence. The third category which comes from Polányi's theory of—machine type—boundary conditions means that a recognized entity the structure of which has been shaped by the process of evolution cannot be deduced from its fundamental physical processes. Polányi states that this is the source of—an existential kind of—emergence. Thus emergent levels form a sequence of machine type boundary conditions built up on each others from the first primitive cell to such complex cultural processes as e.g. the process of obtaining scientific knowledge.

DOKUMENTUM

ELŐADÁSOK AZ ESZTÉTIKÁRÓL (1967/68 téli szemeszter)*

THEODOR W. ADORNO

Tartalom

Első előadás (1967. október 24.) Az elméleti esztétika feladata: a műalkotás interpretálása és a megértés általános elméletének kidolgozása. A megértés és a megérthetetlenség. Schönberg mondata, és ennek a grafikára és a zenére való alkalmazása. A mimetikus megértés fogalma és kritikája.

Második előadás (1967. november 14.) Az élményesztétika bírálata. A „helyes” és a „hamis” fogalmának bevezetése. Az „I like it” kliséjének bírálata. Példa: Schubert *Befejezetlen szimfóniájának* hallgatása. A klasszikus szimfóniák kulminációs pontjai. A fenséges mozzanata. A boldogság lehetősége a művészetben belül. *A szellem fenomenológiája* és Beethoven *Kilencedik szimfóniájának* hasonlósága. Az „így van ez” mozzanata Beethovenénál. A művészet és a filozófia azonossága és különbsége. Kitekintés a kultúraipar működési mechanizmusaira. A tömegkultúráról korábban kialakított nézetek revíziója.

Harmadik előadás (1967. november 16.) Egy hallgatói levél: a műalkotások kulminációs pontjának és igazság-tartalmának viszonya. Adorno válasza: az igazság és a nem-igazság nem ugyanazokhoz a helyekhez kötődik. A közvetítés jelentősége. Az „így van ez” és az „így kell ennek lennie” kettőssége és dialektikája. Az esztétika és a szociológia

összefonódása. A művészet mint az elnyomott természet képviselője. Az igazság és a boldogság viszonya. A modern művészet specifikuma.

Negyedik előadás (1967. november 18.) A hallgatói levélre adott válasz folytatása: gondolatok az én felszámolásáról vagy felfüggesztéséről. A „megrázkódtatás” elmélete. A freudi felettes én jelentősége. „Ahol ösztön-én van, ott énné kell lennie” – e freudi mondat bírálata. A hiány nélküli világ és a szenvedés nélküli ember. Az alkalmazkodás mint megkeményedés és elidegenedés. Gondolatok a jó élet feltételeiről. Visszatérés a művészet kettős karakteréhez, és az ebben rejlő esztétikai veszélyek felvázolása. Stefan George és Arno Holz költészetének összevetése.

Ötödik előadás (1967. november 30.) A műalkotások megértése és magyarázata. A „rossz közérzet a kultúrában” újraértelmezése. Benjamin: a mű a koncepció halotti maszkja. Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* című művének utolsó aforizmája. Hegel és Nietzsche összevetése. A tűzijáték mint a művészet mintája. Az esztétika feladata: a művek igazságtartalmának megkonstruálása. Az esztétikai elmélet nem teszi fölöslegessé az egyes műveket. A különösség és az általánosság viszonya a valóságban és a műalkotások világában. A műalkotás a meg-nem-ragadottra törekszik.

Hatodik előadás (1967. december 7.) Újabb levél: a *Negatív dialektika* és a hegeli dialektika kapcsolatáról. A műalkotások megbékülése és a valóságban lévő megbékülés értelme. A művészet és a logika kapcsolata. Visszatekintés: a különösség lehetősége. A különösség az örök azonosság maszkja. Ma a művészet mozgása egybeesik a fogalom mozgásával.

Hetedik előadás (1967. december 12.) A modern művészet autonómiája: a művészetnek túl kell lendülnie azon a ponton, amelyre önmagát redukálja, de úgy, hogy közben ne váljon egy reakciós ideológia áldozatává. E pont értelmezése; az antinómia megjelenése Beckett művészetében. A kései Beckett és a nulla-pont művészete. Beckett egzisztencialista értelmezésének bírálata. A művészet relacionalitása. Az esztétika

viszonya az általánossághoz; a műalkotás belső dialektikájának jellemzése. A műalkotás mint erőter.

Nyolcadik előadás (1967. december 14.) Az esztétika fenomenológiai megalapozása nem lehetséges. A fenomenológiai esztétika bírálata az előző előadás gondolatmenete alapján: a közvetítés fogalmának jelentősége. A művészet centrális jelentősége: egyszerre önálló és társadalmi. Ha a műalkotások tisztán ki vannak alakítva, akkor egyetlen műalkotás sem lehet tiszta önmagában. A művészet nem az, aminek már mindig is lennie kellett volna, hanem az, amivé vált. A művészet így nem értelmezhető az eredete felől. A művészet mint a kifejezés és a konstrukció egysége.

Kilencedik előadás (1967. december 21.) Visszatekintés a két nappal korábbi (hiányzó) előadásra. A filozófiában semmit sem szabad szó szerinti értelemben vennünk. Nietzschének volt ez iránt némi érzékenysége. A szellemi észlelés és a faktikus kijelentések szembeállítás. A tendencia és a dialektika. Az anyag-elemzéstől a forma-elemzéshez való eljutás típusai: Emil Warburg iskolája, Walter Benjamin Baudelaire-tanulmánya, Rudolf Borchardt egy tanulmánya és Adorno Balzacról szóló dolgozata. Megjegyzések Courbet-ről és a realizmus képfomáló erejéről. Néhány gondolat a tartalom és a forma komplexusáról. Vita Hegellel, kitekintés egy schönbergi megjegyzésre. A kanti és a hegeli esztétika a modern művészet fényében.

Tizedik előadás (1968. január 4.) A modernség (emfatikus) fogalmának bevezetése és értelmezése. Az „új” fogalma Baudelaire *La mort* című versében. Utalás Walter Benjamin *Passagenwerk* című művére. A művészet elemzésekor mindig figyelembe kell vennünk azt, amit a modernség kategóriái kötelezően tartalmaznak. Utalás Arnold Gehlen esztétikai elemzéseire. Il faut absolument moderne: minden jelentős műalkotás, amely ellenáll a modernség fogalmának tulajdonképpen az agrárkultúra elvesztett pozícióit képviseli. Kitekintés Sibelius zenei „stílusára”.

Tizenegyedik előadás (1968. január 9.) Bruckner zenéjének elemzése a modernség perspektívájából. A modernség elsődleges jelentése: a mű-

vészeknek birtokolniuk kell a technika mindenkor elért színvonalát és koruk eszközeit. De voltak, akik nem birtokolták koruk technikáit, mégis modernnek tudtak lenni: Henri Rousseau, Robert Walser és Eric Satie. Az autodidakták jelentősége a modern művészetben: Schönberg és Picasso. A modernség posztulátuma már Dante *Isteni színjátékában* is megjelenik. A modernségnek azonban van egy másik, minőségi jelentésspektusa is. Baudelaire e modernség első nagy alkotója és teoretikusa. A negáció jelentése a modernségben: a művészet olyan tárgyak és szubjektumok felé fordul, amelyek addig művészet-idegennek számítottak. Ennek következtében a művészet kifejezési szférája kitágul (Berlioz és Wagner *Mesterdalnokok*-ja). A modernség motívum-elemzésének jelentősége. A *Madame Bovary* és a Lukács-vitára vonatkozó utalások.

Tizenkettedik előadás (1968. január [...]) Az esztétikai szolipszizmus és a metafizikai szolipszizmus megkülönböztetése. A szolipszisztikus művek kollektív ereje általában nagyobb, mint a kollektív céllal létrehozott alkotásoké. (Lásd Beckett regényeit.) A szocialista realista koncepció cáfolatához. Baudelaire koncepciója az objektivitásról; a kétségbeesés mozzanatának jelentősége. Kitekintés Heideggerre. A baudelaire-i tapasztalat-fogalom vázlata.

Tizenharmadik előadás (1968. február 6.) Az esztétikai absztrakció fogalma és a konkrécióra vonatkozó követelmény. Az absztrakció a műalkotások organikus elemeinek feladását követeli. Csak az a műalkotás lehet sokkoló, amely eltávolodik a realitás leképezésétől. Az absztrakciós mechanizmus és „az élet nem él” tézisének kapcsolata. Az absztrakció polemikusan szembefordul a konkréciónak azzal a módjával, amely a közvetlenség illúzióját próbálja keltetni. A műalkotások sokrétűsége: e gondolat értelmezése és kritikája. A műalkotások egységetermelő princípiumának következetessége és az élet látszatának külsővé válása. Az absztrakció Beckettnél; a racionalitás és a tradíció viszonya. Az „új” fogalma. Az, amit a művészet nem tud „kimondani” azonos azzal, amit a művészet mondani akar. Az ismeretlen, az „inconnu” fogalma. Az új = az ismeretlennel, és ez a szörnyűség életrehívója. Az új művészet konstitutív negativitása. A metafizikai lényegiségek hiányától való szorongás: a „horror vacui”.

Tizennegyedik előadás (1968. február 13.) A „metafizikai értelmetlenség” fogalma; ennek esztétikai és metaesztétikai dimenziója. Az esztétikai istenbizonyíték; utalás Lukács regény-elméletére. A lukácsi elmélet és a középkor-romantika hasonlóságai. Nietzsche érvelése. A remény abban van, amitől az emberek irtóznak. A szorongás fogalmának történeti és ontológiai értelme. A szorongás és a modernség szoros kapcsolata. Az előzetesen rögzített metafizikai értelem elvesztésének lehenygerlő tapasztalata: egy olyan pislákoló érzés, amely még értelmezhető a tradicionális kategóriák segítségével. A tapasztalat mint egy-ségteremtő kontinuitás. A metafizikai és a konkrét történelmi tapasztalat. Enzensberger Adorno elleni érvei, és az erre adott válasz. Az esztétika önigazolása.

Tizenötödik előadás (1968. február 15.) Az elméleti esztétikának a konkrét műalkotások materiális problémáihoz kell kapcsolódnia. Az izmusok elmélete és az új kategóriája mint kísérlet. Formálisan tekintve az új a hamis tudat negációja; tartalmilag tekintve az új egybeesik a szörnyű-séggel. A modern művészettel csak az izoláció és az elidegenedés álláspontja van összhangban. A művészet azt a látszatot kelti, mintha a polgári társadalomban is szabad lenne. A „nem-együtthaladás” és a „kívülállás” fogalmai. A rossz értelemben vett „új”. A rossz az újítá-sokban a dologgal szembeni tehetetlenség. (Példák az operarendezé-sekből.) A művészet örökölt fétiskaraktere. Az új művészet a régít sem hagyhatja érintetlenül. A cél ez volt: a művészetnek a filozófia felé va-ló fordítása.

Első előadás
(1967. október 24.)

Hölgyeim, és uraim,

én csak motívumokat és kiindulópontokat nyújthatok Önöknek, azzal a kéréssel, hogy ezeken Önök is gondolkozzanak. Először is az utóbbi szemeszter fundamentális belátásait szeretném feleleveníteni. Ezután arra szeretnék kísérletet tenni egy sor olyan súlypont kidolgozására, amelyekből világossá kell válnia, hogy egyáltalán mit várhatunk egy elméleti esztétikától. Én ma mindenek előtt azt a kérdést szeretném fölvetni, hogy tulajdonképpen mit jelent a művészet megértése.

A filozófiai esztétikának egyrészt műalkotásokat kell interpretálnia, másrészt viszont ki kell fejteni, hogy mit jelent maga a megértés. A művészet jelenlegi helyzetére vonatkozó történetfilozófiai megfontolásokból fogok kiindulni, és arra teszek kísérletet, hogy retrospektív módon betekintést nyújtsak a művészet konstitutív mozzanataiba, és ezzel a lehető legélesebben szembeszegülök a filológiai-történeti módszerrel. Kétségtelenül igaz – és ez a megértés és mindenek előtt a műalkotások megérthetőségének fogalmából való kiindulás speciális helyi értékét vagy speciális jogosultságát igazolja –, hogy ez az érthetőség ma radikális értelemben problematikussá vált. Az abszurd regényről és az abszurd színházról szóló jelszó ezt nagyon egyszerűen fejezi ki. Az abszurd nem jelent mást, mint hogy a műalkotások olyan karakterűek, hogy a megértés megszokott és begyakorolt formáinak ellenállnak. A művészet filozófiájának nem az a feladata, hogy az érthetlenség mozzanatát a kortárs műalkotásokból eliminálja, vagyis a műveket úgy interpretálja, hogy a végén kijöjjön az összeg, és a műalkotásokkal szembeni idegenség végül teljesen eltűnjék. Mert éppen ez az idegenség maga alkotja e műalkotások tartalmának egy jó részét.ⁱ

Az esztétika feladata sokkal inkább az, hogy ezt a megérthetlenséget megértse; megértse azt, hogy ezek a művek miért állnak ellent a megérthetőségnek, egy diskurzív felületi összefüggés értelmében. Eb-

ben az értelemben próbáltam interpretálni Beckett *A játszma vége* című művét, de mindazonáltal nem tartottam igényt arra, hogy valamiféle kulcsot nyújtsak hozzá. (Lásd *Noten zur Literatur*, II. kötet.)ⁱⁱ

Dilthey elkezdett az ismeretelméleti problematikával foglalkozni, és eközben eljutott ahhoz. Amit Heidegger később „hermeneutikai körnek” nevezett: egyrészt a műalkotásokat meg kell értenünk ahhoz, hogy a problematikába be tudjunk lépni, másrészt azonban ezt a megértést a műalkotásokból kiindulva kell megalapoznunk. Ez egy olyan kör, amelyet nem tudunk eltüntetni, de megfelelő magyarázatot tudunk adni rá egy olyan elméletből kiindulva, amely a tradicionális filozófia első és levezetett megkülönböztetését dialektikusan megpróbálja meghaladni.

A nyárspolgárnak, aki egy mű esetében azt mondja, „ezt én nem értem”, de ugyanakkor azt gondolja, hogy a *Faustot* érti, nem szabad hinni. Azt a kérdést kell feltennünk, hogy szabad-e feltételeznünk a műalkotások objektív érthetőségét, ahogy a filozófiailag naiv tudat ezt posztulálja; az ilyen magától értetődőségek feltárása a filozófiai reflexió dolga. A műalkotások objektív megérthetősége egészen biztosan nem az, aminek a konvenció tartja.

Még az is lehetséges, hogy a műalkotások megértése messzemenően független az anyagi-kézzelfogható megértéstől. Schönberg – a *Blauer Reiter*ben – azt mondta a szövegről, hogy a költemény kezdő sorától hagyja magát vezetni, és aztán mintegy vakon követi a költemény további menetét, anélkül, hogy a racionális mozzanatokat egyáltalán számba venné. A költemény belső, formális mozgástörvényét – ellentétben azzal, ami benne anyagilag lejátszódik – ezzel már kifejezésre is juttattuk. Ez a megértés a műalkotás racionális vagy tárgyias síkja előtt helyezkedik el, és úgy tűnik minden tapasztalati síkhoz hozzátartozik az, amihez a tárgyiasságból kiinduló tapasztalatnak fel kell emelkednie. Valószínűleg a műalkotás specialitását bizonyos értelemben adekvátabban észleljük, amíg nem értjük pontosan, hogy mi is történik valójában. És ennek a talán „mimetikusnak” nevezhető megértésnek önmagához kell eljutnia, mégpedig azáltal, hogy a vele szembenálló mozzanatokat beemeli magába. A műalkotásra vonatkozó információkat meg kell különböztetnünk a műalkotásra vonatkozó tapasztalatoktól. A művészet előtti szférába való visszaesés összefonódik azzal, hogy a társadalmi tendenciák következtében a műalko-

tások az információk egy kötegévé alakulnak át, és így az információkat összecseréljük magukkal az alkotásokkal. De egy műalkotás számára mindig az a döntő, amiben különbözik a sémától, és elválík az akcidentálistól. Ha komolyan megpróbáljuk körülírni, hogy mit jelent a műalkotások megértése, akkor erre talán az együtt-haladás fogalma a legalkalmasabb: egy műalkotást bizonyos értelemben „követnünk” kell, és ily módon bizonyos értelemben újra létre kell hoznunk. Ez a beállítottság két mozzanatot tartalmaz: „bent” kell lennünk a műalkotásban, a műalkotás bűvkörén és immanencia-összefüggésén belül kell elhelyezkednünk, tekintet nélkül arra, ami kívül van, át kell engednünk magunkat annak, ami a műalkotás monaszában történik, és ugyanakkor be kell mutatnunk minden műalkotás önmagában vett lényegét. A műalkotásnak ezt a fogalmát az előző szemeszterben az erőter, az egymásnak feszülő erők paralelogrammájával próbáltam megragadni. Ha nem akarok mindent előlről kezdeni, akkor ezt dogmatikusan fel kell tételeznem. A kortárs művészek ezt teljesen magától értetődőnek tekintik. Én azonban nem egyszerűen egy időfolyamat követésére gondolok, hanem a dinamikus viszonyok feltárására, pl. a grafika esetében. Egy grafikát megérteni – mondhatnánk – annyit jelent, mint a vonalakat életre keltetni, annak érdekében, hogy észrevegyük a bennük rejlő dinamikát, és így bizonyos értelemben újrarajzoljuk a vonalakat, amelyek mint megszilárdultak állnak előttünk. És talán ez jut a legközelebb az ideához, a grafika platóni ideájához: ez képviseli (a linearitás túlsúlya miatt, amelyben az időmozzanat a legtisztábban behatol a képzőművészet statikájába) a műalkotások zárt folyamatkarakterét a képzőművészet látszólag statikusá vált alakzataiban is.

A zenében a reprodukcióról az „interpretáció” értelmében szoktunk beszélni. De interpretálni annyit jelent, mint értelmezni, értelmezni pedig annyit jelent, mint megérteni. A zenében tehát úgy van, hogy egy évszázadokon keresztül rögzített és második természetünké vált (és így nem a filozófia által ránk önkényesen ránk erőltetett) terminológia azt fejezi ki, hogy a megértés az értelmezés és az együtt-haladás, a játék és a reprodukció értelmében tulajdonképpen egy és ugyanaz. A zene e különös interpretáció-fogalmát úgy tudjuk a leginkább megközelíteni – ebben az értelemben az analízis, amelyek a zene érthetőségére vonatkozik mindig interpretációs analízis –, hogy egy

már meglévő szöveget utánzunk, mintegy végig-követjük. A *Der getreue Korrepetitor*ban – és ez talán nem irreleváns egy művészetfilozófiai vizsgálódás szempontjából – már lehet látni, hogy az utánzás mennyiben konstruálja a megértés tapasztalatát. Ez a viszony (amely a legközelebb áll a műalkotásokhoz) egy mimetikus viszony, nem a leképzett utánzás értelmében, hanem mint az önmagában vett dolgok utánzása. A radikális esztétikai megalapozást a következő kijelentést nyújtja: a szokványos utánzás-elméletekkel szemben – amelyek egészen Arisztotelészig mennek vissza – a műalkotások olyan utánzatok, amelyek tulajdonképpen önmagukat utánozzák. A műalkotások megpróbálnak önmagukkal azonos idejűek lenni, önmagukat önmagukkal azonossá tenni – ez pedig a lehető legélesebben ellentmond Auerbach „mimézis” fogalmának.ⁱⁱⁱ A megértés mint utánzás ilyen fogalma még rendelkezik a vakság mozzanatával. Kvázi vakon a műnek valami olyasmit tulajdonítanak, ami tulajdonképpen csak a megértésben (mint emfatikus értelemben vett fogalomban) lesz átláthatóvá. A dolog felől tekintve: a megértés fogalma nemcsak valami követhetőt feltételez, hanem azt is, hogy van valami, ami elrejtőzik előlünk, amit csak végig követhetünk. Amit végig követünk, azt még nem értettük meg, és megérteni annyit jelent, mint túlmenni a pusztá adottságokon. A művészet egyrészt pusztá adottság, de másrészt a művészetben van valami, ami túl megy rajta, és ez rejtve marad. Ezt az elrejtettséget a megértés primer, naív alakja nem tudja megragadni. A megértés magasabb szintjén a művészethez való filozófiai-esztétikai viszonyt egy dupla szembenállásként határozzuk meg: egyrészt a műalkotás anyagi-külsődlegességével való szembenállásként, másrészt a vak foglyul ejtettséggel való szembenállásként, ami egyébként a művészi naivitás sajátja. Vagy némileg blaszfémikusan fogalmazva: a művészi magatartás, a művész magatartása nem lehet a műalkotások megértésének teljes mércéje. Az ettől a végig-követéstől való elhatárolódás csak visszsaesés lenne egy pre-esztétikai beállítottsághoz. Ezt úgyis megfogalmazhatjuk, hogy egy ilyen, a szó szigorú értelmében vett mimetikus megértés, amely pusztán a műalkotást utánozza, magával a műalkotással szemben tautologikus. Egyszerűen megismétli azt, ami a műalkotás már amúgy is. Egy esztétikai tárgy megértése, mint egyébként minden tárgy megismerése, sohasem jelenti a tárgy pusztá megismétlését, vagy leképezését. Amit én a műalkotásban lévő elrejtettség ma-

gyarázatának neveztem, és a megértés „döntő szintjének” tekintettem, az éppen a tapasztalat tárgyon túli transzcendenciáját jelenti, amely – habár ez paradoxnak tűnik – egyedül van összhangban a maga tárgyával, miközben a művészetben minden, ami kimerül egy tényállásban, éppen ezáltal visszamarad a tényállás mögött. Formálisan tekintve: egy műalkotást megérteni annyit jelent, hogy többet észleljünk és ismerjünk el, mint ami a műalkotásban fennáll, ami előttünk fekszik, amit analizálni és rögzíteni lehet, mint aminek esete fennáll. De ezt a „többletet” megint annak vezérfonala, annak kánonja szerint kell értelmeznünk, aminek esete fennáll. A megértésnek ezek a problémái minden műalkotásra érvényesek. Minél komolyabban közelítünk, minél közelebb megyünk egy műalkotáshoz, és minél inkább reflektálunk a műalkotáshoz fűződő viszonyunkra, annál problematikusabbá válik a megértés magától-értetődősége, amely a művészethez való művészet-idegen viszony alapvető sajátossága. Goethe beszélt arról, hogy az abszurditás minden műalkotás alaptétele. Ha a művészet különös szféráját nem tekintjük magától értetődőnek, akkor meg tudjuk közelíteni a műalkotások konstitutív érthetlenségét. Azon az ellentétten keresztül, amellyel a műalkotások szembeszegülnek a célok világával, a műalkotások szembeszállnak azzal a megértéssel is, ahogy a megértés fogalmát magát mint cél- és eszköz-relációt az empirikus valóságról leolvassuk és a művészetre alkalmazzuk. Azok az emberek, akiket amuzikálisnak neveznek, akik tehát egyáltalán nem tudják, hogy mi a műalkotás (az amuzikalitás bizonyos jelenségei ennek megfelelőhetnek, ahogy azt a patológikus esetekben láthatjuk), rendelkeznek egy bizonyos fajta kognitív-ismeretelméleti értékkel, mégpedig annyiban, hogy ezekből a jelenségekből megérthetjük, hogy a művészet mily kevésbé magától értetődő és milyen érthetetlen lehet számunkra mint racionális lények számára. Vagyis ezek az emberek éppen abban segítenek, hogy a művészet specialitását a lehető leghatározottabban elválasszuk a racionalitás és az érthetőség tradicionális elképzeléseitől.

Ez a dimenzió (amit a művészi amuzikalitáson és a teljes művészet-idegenségen keresztül tanulhatunk meg) az esztétikai elmélet és az esztétikai tapasztalat elfojtásának dimenziója, amely korunk művészetének bizonyos jelenségei számára kulcs-karakterrel rendelkezik, ma még alig-alig kap némi figyelmet. Mert a kortárs művészet az,

amely a művészet megérthetőségének problémáját igazából problémává tette, vagy helyesebben, ő maga ebben vált önmaga számára tematikussá.^{iv}

Második előadás
(1967. november 14.)

Hölgyeim és uraim,

az elmúlt órán egy immanens kritika keretei között a művészi élmény fogalmával foglalkoztunk. A gondolatmenet alapszólama az, hogy vitatom az úgynevezett szubjektív művészi élmény igényét, és inkább magából a dologból próbálok kiindulni, ami szembenáll az egész poszthegeliánus és antihegeliánus esztétikával. *E contrario* meg kell mutatnom Önöknek, hogy miért nem tartható a szubjektív élményből való kiindulás; ezzel már ki is jelöltük e megfontolások szisztematikus helyi értékét.

Minél inkább egy tudatos, megismerő beállítottságot veszünk fel, minél inkább kerüljük azokat az elemeket, amelyek a dolgok elé tolakoznak, annál adekvátábban tudjuk megragadni a dolgot. Ez a szubjektum felől tekintve helytálló. Ha azonban a műalkotások nem fordítanak az egyik oldalukat kifelé, akkor a művészet fogalmát nem lehetne fenntartani. Ez a megfontolás természetesen nem jelent szubjektív indifferenciát.

De bizonyos értelemben az, amit játékba hoztunk nagy kihívást jelent: a helyes vagy a hamis fogalmát egy olyan szférába kell bevezetnünk, amely a mindenkori egyes élményeihez tartozik, amely viszont a magántulajdon elvei szerint az egyes felségterületéhez tartozik. Ha következtetések vagyunk, azt kell mondanunk, hogy a művészethez nemcsak egyfajta adekvát viszony létezik, hanem ez a viszony maga is (amely a saját mimetikus lényegével mély összefüggésben áll) lehet igaz, vagy hamis. Van valami, amit igaz vagy hamis boldogságnak nevezhetünk, és ez nem merülhet ki abban, hogy az egyes szubjektum a maga élményeit a boldogság vagy a szenvedés oldalán regisztrálja. Ezért jogtalan az elméletnek az a követelése, hogy eldöntse, mi a boldogság és mi a boldogtalanság. Én sokat gúnyolódtam az „I like it” kliséen, amellyel az emberek általában szeretik befejezni az esztétikai vitákat. A szubjektív öröm, amelyet sok ember érez a kultúraipar kalkulált és konfekcionalizált áruival szemben, pótkielégülés, mégis hamis lehet, mert a tartalmak, amelyek ezt a boldogságot lángra lobbant-

ják, nem igazak. A hamis boldogság elméletének társadalmi következményeit most nem szeretném kibontani; ez pedig némi fényt vetne Benjaminsnak arra a megállapítására, hogy a művészet a szellemnek nem megadja, hanem tőle elveszi a boldogságot. Az eltárgyasodás össz-mozgása pedig olyan mozgás, amely elvesz és nem ad. Csak ha szem előtt tartjuk ennek a szituációnak a súlyát, tudjuk fel fogni a művészet komolyságát.

Ha tehát valaki Schubert úgynevezett *Befejezetlen szimfóniájának* jól ismert első tételét hallgatja, és már kezdettől fogva arra figyel, hogy a második téma dallamát élvezni tudja, akkor egy ilyen élvezet a totalitással szemben, vagyis a témák teljesen egyedi kidolgozásával szemben, egyszerűen hamis. Habár ezt a boldogságot, amelyet a művészi egyedi nyújtani tud, egyáltalán nem akarom tagadni; mert hiszen hozzá tartozik a műalkotásokhoz, hogy a totalitásuk mint olyan, az általában vett totalitás, nem közvetlenül adott, hanem mindig csak közvetítve, mégpedig az egyes mozzanatokon keresztül (időbeli és nem-időbeli értelemben), amelyekből a műalkotások összeállnak. És ha ezekhez semmiféle boldogság nem tapad, ha tehát nem tudunk bele szeretni egy kép szép részletébe, mint a haldokló költő Proust egyik művében, akkor nem beszélhetnénk a műalkotásokra vonatkozó tapasztalatról.

Egy önmagában ártatlan boldogság hamis boldogsággá válhat, ha megkeményedik, ha az emberek megmerevednek vele szemben, atomisztikusan fogadják be, és ezen túlmenően mintegy ragaszkodnak a természetjoghhoz, és az egészet (melyben az egyes mozzanatok megkapják a maguk helyét) szem elől tévesztik.

Szeretnék egy ellenpéldát adni arra, amit a művészet igazi tartalmának nevezek. A klasszikus szimfóniák első tételei olyan eredményekben kulminálnak, amelyekhez a kidolgozás vezet el. A dialektikus csomópontjuk a repríz újra-bevezetése, mint a megelőző folyamat tényleges, vagy egy szélsőséges esztétikai látszattal bekövetkező megerősítése. Ez egy olyan erő, amely az elfogulatlan embert hatalmába kerítheti, és ami közvetlenül egyáltalán nem valami örömteliség, ami lerohanhatná az embert, de mégis akkor válik boldogsággá, amikor az ember ebben megérzi annak az erejét, ami túlmutat a pusztá individualitáson, és a pusztá individualizáltság véletlenszerűségén. Az ilyen boldogság abban áll, hogy a szellemi tartalom, ebben a pillanat-

ban megtapasztalja a maga érzéki sűrítettségét, és ehhez alkalmazkodni is tud. De ez a boldogság mindig egy pillanathoz kötődik, amely átjárja az embert, mint amikor belép az a téma, amely az adott tételben már mindig is jelen volt, és a saját maga mozgásának eredményévé válik. Az egészet érintő különbség, hogy a pillanat tapasztalatai – és a műalkotásokat, ha nem akarunk absztrakt módon elsiklani fölöttük, másképp egyáltalán nem lehet megtapasztalni – a totalitáshoz való viszonyukban, sőt a totalitáshoz való emfátiкус viszonyukban (mint ebben az esetben), vagy izoláltan mint atomisztikus és ezzel együtt mint érzéki-csábító mozzanatok jelennek-e meg.

A fenségesnek ezt az elemét a művészet csak azután integrálta magába, miután már elkészült *Az ítélőerő kritikája*. Önök még látni fogják, hogy ez a boldogság, melyet a megrázkódtatás pillanatai közvetítenek számunkra, mennyire függ a szenzuális tetszéstől. Ezt a boldogság-érzést mindig egy tagadhatatlan levertség közvetíti, a tehetetlenség érzése, melynek a boldogsághoz csak nagyon kevés köze van. De az, hogy képesek vagyunk ezt megtapasztalni, és eközben uralkodunk önmagunkon, és ezzel a saját véletlenszerűségünkön túllépve az igazságtartalom felé törekszünk, mégis végtelenül boldogság-teli. Egyedül ez a boldogság, és az ennek megtapasztalására vonatkozó képesség adja a boldogság lehetőségét a művészetben belül. De még ez az igazságtartalom is problematikus.

Ez az igazságtartalom nem más, mint annak előtérbe léptetése, ami már mindig is volt. Ahogy a hegeli *Fenomenológia* végén köveket kapunk kenyér helyett, amennyiben a szerző a tudásunkra hozza, hogy az abszolút tudás, amelyre az egész műben vártunk, nem az eredmény, aminek pedig lennie kellene, hanem az abszolútum mint tudás, amelyet éppen most értünk el, tulajdonképpen nem más, mint a folyamat egésze, mindazoknak a feltételezettségeknek az összessége, amelyeket már magunk mögött hagytunk. Ahogy az abszolútum végső soron az összes egyes közvetítésében áll, úgy a boldogság a pillanata a *Kilencedik szimfóniában* az, hogy az eredmény nem a mindent áttörő másik, hanem valami, ami már mindig is jelen volt.

Ebből már láthatják, hogy egy valóban komoly értelemben máris eljutottunk a művészet relativitásának kérdéséhez. Szembeszegülve azzal, amit az ízléscritikák relativítására vonatkozó széleskörűen elterjedt frázis szeretne elhíttetni velünk, én azt állítom, hogy a művészet

egyes pillanatai a művészet tartalmának igazságához tapadnak. De az mégis csak lehetséges, hogy a végtelen erőt az egyes műalkotások már nem tudják összesűríteni ilyen tartalommal, és ezért ez a tartalom nem-igaz lesz. Ezzel azt hiszem, hogy egy radikális értelemben sikerült megalapoznom az esztétika létjogosultságát; mert a művészet igazságtartalma felől dönteni csakis a filozófián keresztül lehet. Azáltal, hogy a filozófia meghatározza a művészet igazságtartalmát, amellyel a művészet mindig csak rendelkezik, már mindig is a művészet fölé emelkedik. De még mindig van egy bizonyos különbség filozófia és művészet között: az „így van ez”, amely Beethovennél az emfatikus pillanatokban előtérbe lép, a művészetben – azáltal, hogy csak tételezve van, de a reflexió által önmagából kiindulva nincs megerősítve – nem kell, hogy feltétlenül affirmatív karakterrel rendelkezzen, amellyel analóg módon a filozófiában szükségképpen rendelkezik, már csak azáltal is, hogy tételezve van, és ily módon a maga negativitásában a tapasztalat tárgya. A műalkotások pozíciója ily módon sokkal kritikusabb, mint amikor ezt a beállítottságot közvetlenül a fogalom szférájában próbáljuk megismételni. Itt tehát megjelenik a művészet és a filozófia – amelyek egymás által közvetítettek, ahogy azt az előzőekben megpróbáltam megmutatni, de mégsem azonosak egymással – különbségére vonatkozó kérdés.

A fent elmondottak alapján világossá válhatott, hogy én az élmény fogalmát a maga tradicionális alakjában szeretném szétzúzni, hogy így helyet teremtsék az esztétikai tapasztalat számára, amely azonban túl is mutat ezen. A közvetlenség, a műalkotáshoz való viszonyban is – mégpedig pozitív értelemben – a műalkotás közvetítettségének függvénye; vagyis pl. a *Kilencedik szimfónia* első tételében a repríz belépése, vagy a kidolgozás vége, csak az egészhez való viszonyában, csak az ahhoz való viszonyában, ami ezt a helyet megelőzte, kaphat olyan erőt, amely meghatározhatja a mű tartalmát. Mert aki valóban meg akarja élni a műalkotásokat, annak bizonyos értelemben nem szabad megélnie őket a maguk közvetlenségében, nem szabad elvesznie a közvetlenségükben, és ezt a tételt aztán meg is lehet fordítani.

Azzal szeretném zárni az élmény-fogalom elemzését, hogy a kultúraipar alacsonyabb szférájában, amely a csábítás és a hatás ekvivalenciájára van kalkulálva, korántsem azok az összefüggések működ-

nek, amelyeket a termelők elképzelnek maguknak. Talán inkább azt kell feltételeznünk, hogy a termékek lapossága megakadályozza az azonosulást. Nagyon sokáig az alapján a gondolat alapján bíráltam a kultúraipart, hogy a hatása csak olyan jellegű lehet, amilyen ő maga: és így az elbutulásban kell végződnie. De ma már úgy gondolom – és ezzel paradox módon egy bizonyos fajta empirizmushoz közeledek –, hogy ez a következtetés tárgyilag elsietett volt. Az a kutatói kérdés, hogy „what does TV do to Peter”, valószínűleg hamis. A kultúraipar valószínűleg egyszerűen lepereg az emberekről. A képek lapossága valószínűleg a recepció laposságával korrelál. Minden bizonnyal inkább azt kell feltételeznünk, hogy éppen azáltal, hogy a képek kizárólag a hatást kalkulálják, tulajdonképpen már nem képesek hatást kifejteni, és így tulajdonképpen önmagukban elhibázzák azt, ami miatt vannak. Hogy a kumulatív hatásnak valóban van-e ideológiai karaktere, vagy létezik-e egy bizonyos fajta dialektika, ez valóban fontos művészetszociológiai kérdés, amelyet a következőkben még fel kell vetnünk. A bulvársajtó fasisztoid ideológiája, különösen az angolszász országokban, nem vezetett fasiszta tömegmozgalmakhoz. Az esztétikai élménynek ez az aspektusa, hogy a dolog lapossága az eredmények laposságában reflektálódik, mindenképpen megtartandó. De valószínűleg összehasonlíthatatlanul szubtilisebb empirikus módszerekre lenne szükségünk – mint amilyenek ma rendelkezésünkre állnak – ahhoz, hogy az ilyen kérdések nyomába tudjunk eredni.

Harmadik előadás (1967. november 16.)

Hölgyeim és uraim,

kaptam egy hallgatói levelet, amelyet most szeretnék felolvasni: „Ön beszélt a nagy klasszikus művek (Beethoven *Appassionatája* és *Kilencedik szimfóniája*) kulminációs pontjairól. Ha ezek valóban nem-igazak lennének, analógiában a hegeli filozófia momentumaival, és e művek – ahogy azt Soe az *Appassionata* kapcsán megjegyezte – valóban e centrumok miatt jöttek létre, akkor a művészetnek ebből kiindulva tulajdonképpen meg kellene semmisítenie önmagát, mégpedig éppen azon valóság miatt, amelyet a saját maga számára teremt. A műalkotások számára azonban állítólag a nem-fogalmi világban még nyitva áll egy kiút. Számomra úgy tűnik, hogy az igazság vagy a nem-igazság a leginkább ezekből a centrális helyekből olvasható le. De ugyanakkor nem mondhatjuk azt, hogy a műalkotások egyszerre lennének igazak és nem-igazak; szerintem nem *azok*, hanem *megmutatják* ezt a reális kettősséget a maga totális mimézisében. A műalkotások egy másik értelemben igazak; az igazságuk inkább a mimetikus megismerés igazsága. Ez mutatkozik meg e kulminációs pontok erősségében. A befogadó szubjektív érzelmei egy szélsőséges pontig fokozódnak, úgy hogy bizonyos értelemben ő maga (és vele együtt a megformálás objektív eszköze is) eltűnik. Ez azonban azt jelenti, hogy a pszichológiai énből, amennyiben egy szélsőséges pontig mobilizáljuk, vagyis a nevéen nevezzük, már semmi sem marad vissza. De ugyanakkor nem lehet azt mondani, hogy a negációnak köszönhetően felolvadna az objektumban, hanem elmúlik, mint egy csalóka kép, amely után nyúlunk. Ez a magas fokú szubjektív tapasztalat a későbbi művészetben fogja megkapni a maga megalapozását: először a művészet bűnbeesésével, amennyiben a szórakozás eszköze lesz, az ehhez kötődő pszichológiai kalkuláció révén, és másodsor azzal a mozzanattal, amelyet általában a modern művészet hidegségeként és intellektualizmusaként szoktak felfanaszolni. Az eredmény végül is figyelemre

méltó; de a valósággal való ellentmondás felszámolása a filozófia feladata.”

Az igazságot és a nem-igazságot nem lehet közvetlenül ugyanazokból a helyekből kiolvasni, ehhez szükségünk van egy fogalmi közvetítésére. Ebben áll a különbség köztem és Herr Marzluf között, aki beküldte ezt a levelet.^v A lenyűgöző hatás *közvetlen*; ahhoz, hogy a tényállásokba be tudjunk hatolni, rendkívüli erőfeszítésekre van szükség. Ahhoz, hogy a közvetlenül megjelenőt megértsük – ezt mondtam az elmúlt órán – túl kell lépnünk a műalkotásokon. Ez az „így van ez” jelenik meg az idézett helyeken. Herr Marzluf ezt „megmutatásnak” nevezi. A műalkotások nem ítélnek, de rámutatnak olyan tényállásokra, amelyek összességét központi tartalomnak kell neveznünk, de erről nem tudjuk egyértelműen eldönteni, hogy ez alkotja-e a műalkotások igazságtartalmát.

Az igaz, hogy én erre elmulasztottam rámutatni. A műalkotások ugyanis nem merülnek ki az arra való rámutatásban, hogy „így van ez”. De ha nem is ítélnek, a bennük lévő gesztus, vagyis éppen a mimetikus mozzanat, állást foglal, mégpedig az említett példákban affirmatív értelemben. Egyidejűleg mondják: „így van ez” és „így kell ennek lennie”; ezt nevezte egyszer Herbert Marcuse a műalkotások affirmatív karakterének, és ami a nagy művészetre emfatikus értelemben igaz, az vélhetően éppen erre a mozzanatra vonatkozik. Ez úgyszólván a klasszikus művek immanens sajátossága. (Utalás Giorgiadesre és ennek a szimfóniákra és a bécsi klasszika ünnepélyességére vonatkozó vizsgálataira.)^{vi}

A klasszikus, a példaszerű és ezzel együtt az afirmáció a művészetben rokonságban áll a hegeli filozófiával, amely szintén azt állítja, hogy a „puszta nézés”, a valamire való „puszta utalás”, hogy valami így van és nem másképp, annak a teodiceája, hogy a megmutatott olyan, amilyen. Ezt akár tekinthetjük esztétikai reflexnek is arra a mondatra, hogy a valóságos ésszerű. De éppen ez az a mozzanat, amelyen a nem-igazság átút az igazságtartalmon, és az, amit a legmagasabb értelemben kritikának nevezhetünk, az igazságtartalom igaz vagy nem-igaz voltán keresztül valósulhat meg. Erre szeretnék mondani egy példát is: Brahms zenéje biztosan beletartozik a példaszerű alakzatok körébe, a maga belső megformáltságának és adekvátságának köszönhetően, amellyel egy bizonyos tudat-állapot (amit Lukács

egykor privát bensőségességnek nevezett) leányékoltságát, elhagyatottságát és szomorúságát olyan nagyszerűen fejezte ki. De nem lehetünk vakok azzal szemben, hogy ez a privát bensőségesség a külsővé válással és az objektivációval szemben (ahogy Beethovennél magunk előtt láthatjuk), ugyanakkor valami korlátozottságot, valami szűköséget is tartalmaz. Ez ugyanakkor egyfajta kényszer is, amelyet a művészek általában és különösen a XIX. századi művészek újra és újra érzékeltek, amennyiben egy bizonyos fajta monumentalitásra törekedtek, habár ezek a monumentális vállalkozások végső soron minden szerző esetében ilyen vagy olyan értelemben problematikusává váltak.

Az „így van ez” és az „így kell ennek lennie” kettősségéről azt mondhatnánk, hogy a művészetben van egy bizonyos belső szuggeszciós karakter, hogy a gesztikának, a mimetikus mozzanatnak köszönhetően a világban rejlő empirikus praxist leképezze, méghozzá azzal a céllal, hogy a befogadókat meggyőzze. A műalkotások szigora és összeillesztettsége mindig rendelkezik a meggyőzés mozzanatával is. De itt van egy bizonyos autonómia: a legnagyobb műalkotások azok, amelyek rendelkeznek ilyen meggyőző erővel, és ezáltal, vagyis a tökéletességük révén, szövetségre lépnek éppen azzal a hatalommal, amellyel a művészet lényegénél fogva szembeszegül, és ezáltal maguk is erőszakot fejtenek ki. Éppen a meggyőző erejükben, az összeillesztettségük pozitívitásában rejlik a műalkotások tulajdonképpeni negatívitása; ez pedig nem más, mint egyfajta erőszakosság, ránk-kényszerítés és elnyomás, amely szorosan összefügg a nagy műalkotások rendezettség-karakterével. Ebben az összefüggésben olyan művészeké válunk, akik látszólag elmaradnak e kíváncsi mögött, de azért inkább rendelkeznek a lazaság karakterével, és ezt nem szabad feltétlenül alacsonyabb rendűnek tekintenünk, ahogy az a klasszicitás-ideállal szemben egyébként megjelenik. Én azt gondolom, hogy éppen e köré a probléma köré rendeződik el Hugo von Hofmansthal egész költői életműve.

Mindenesetre azt lehetne mondani, hogy a nagynak tartott zene, amely a monumentális úton (és így nem a mikrostruktúrához, hanem azokhoz a mozzanatokhoz kapcsolódva, amelyeket az elmúlt órán bemutattam, elsősorban Richard Wagner zenéjére utalva), halad (Beethovennél ezt immanens szuggeszciónak nevezhetjük), oly módon felerősödik, hogy ismételtelen átlépi a műalkotásokat, és szó szerinti érte-

lemben vett szuggeszcióvá válik, egy ránk-kényszerítéssé, és éppen ezáltal a maga immanens struktúrájánál fogva, az ideológia felé tendál. Az ilyen és ehhez hasonló meggondolások, amelyek a maguk különös tartalmában lehetnek helyesek vagy helytelenek, azt bizonyítják, hogy az esztétika és a szociológia szférája nincs úgy elválasztva egymástól, ahogy azt a szokásos tudományos munkamegosztás szeretné. Hiszen a belső esztétikai kompozíció bizonyos helyein, amelyek pillanatnyilag foglalkoztatnak bennünket, egy olyan kategóriába ütközhetünk, mint az ideológia, amely viszont a társadalomra utal. Ezt úgyis mondhatnánk, hogy a társadalmi mozzanatok, amelyeket a műalkotások magukba szívnak és abszorbeálnak, éppen azáltal, hogy a műalkotások védekeznek az ellen, hogy egy önmagába zárt, immanens összefüggéssé váljanak, megint kilépnek a műalkotásból és átcsapnak egy olyan propagandába, amit mindenki érezni fog, aki a Siegfried gyászzenéjét hallgatja a *Götterdämmerung*-ból. Szándékosan egy gyengébb részt említek, amely egyfajta propaganda a hős mellett, aki tragikusan elbukott. Tehát magukban a műalkotásokban már nyilvánvalóan benne van az a tendencia, amely bennük kikristályosodott, de a hatásra törekszik, a manipulációra, és ezáltal pusztán a maga formáján keresztül az ideológiába csap át, amellyel aztán az ilyen képződmények belsőleg összefonódhatnak.

Az a konzekvencia, hogy a műalkotásoknak a saját igazságuk miatt önmagukat kell fölszámolniuk, amire Herr Marzluf felhívta a figyelmet, biztosan abszurdnak és provokatívnak hat. Én viszont azt hiszem, hogy nem a legrosszabb és a legrövidlátóbb a mai absztrakt művészetből az, amely az afirmáció ilyen jellegű öntételezésével szembeszegül. (Utalás a Kísérlet *A játszma vége* megértésére című tanulmányra.)^{vii}

A hatásesztétikával ellentétben (amelyhez Herr Marzluf is kapcsolódott) én úgy gondolom, hogy az a művészet, amely adekvát hatással rendelkezik, valami olyasmire fut ki, mint az én megsemmisítése, vagyis a befogadó, a hallgató és a szemlélő én megsemmisítéséről van szó. Herr Marzluf erről azt mondta, hogy ez az eredmény ellentétben állna a realitással, a reális szituációban ugyanis éppen az én megerősítése lenne a feladat, mivel az én az alkalmazkodási mechanizmusokon, és a belső mechanizmusokon keresztül is egyre inkább legyen-gül. Ha tehát minden a gyengítésére fut ki, akkor „az én gyengeség-

nek ilyen esztétikája” még szintén a metafizika hatókörébe tartozna. Herr Marzluf aztán a filozófiával szemben azt a követelményt állítja fel, hogy ezt az ellentmondást feloldja.^{viii}

Ha a művészet az elnyomott természetet – mégpedig annak történelmileg közvetített alakjában, vagyis a történeti megvalósulás valamennyi szintjén – képviseli az emberrel szemben, akkor a művészetnek valóban van egy bizonyos tendenciája, amely az én, mint a befelé irányuló elnyomás ágense ellen irányul.

És ha kiemeljük a művészet irracionális vagy mimetikus mozzanatait, akkor az éppen a művészet értelmére vonatkozik: a természet elnyomásával szemben tiltakozni, ez az a titkos, habár az idealizmussal (annak igazi alakjával) szemben egyáltalán nem jogosult értelme annak az elképzelésnek, hogy a művészetnek magának, a maga tulajdonképpeni eszméje szerint a természettel kell konvergálnia.

Az, hogy a művészet figyelmezteti rá az ént, hogy ő maga nem valami végső, vagyis hogy az én a művészet ilyen pillanataiból megtapasztalhatja a saját közömbösségét vagy semmisségét, az maga az igazság. És én nagyon is el tudnám képzelni, hogy a boldogság, amely a nagy, valóban nagy művészetből kiindul, éppen abban áll, hogy ez a művészet egy ilyen igazságot – méghozzá ítélet-mentesen, vagyis közömbösen a maga egzisztenciája iránt, a maga pusztá létével, minden közvetítés nélkül – kimond. A művészet felszabadító jellege éppen abban áll, hogy nem szakítja át – még a legnagyobb felemelkedésében sem – az én öntételezését és önaffirmációját, hanem a maga hatásában, a maga relativitásában felmutatja, és ezzel az igazságot nagyobb méltósághoz juttatja. Én mindenesetre azt hiszem, hogy a boldogság bizonyos viszonyban áll az igazsággal, hogy a teljes osztatlan boldogság csak akkor létezhet, ha a tudat (melynek része van az ilyen boldogságban), rendelkezik az egész, csorbítatlan igazság lelkiismeretével.

De szükség van arra a tapasztalatra is, amelyet én a megrázkódottás kifejezésével próbáltam megragadni, és az én erőinek rendkívüli megfeszítéseként értelmeztem. Én ezt a megfeszítést pusztán címszó-szerűen, egyetlen fogalom segítségével szeretném megvilágítani, és ez a koncentráció fogalma. És talán sehol nem állnak a gondolatok, amelyeket én Önöknek kifejtettem olyan kibékíthetetlen ellentétben a művészet erdei és mezei elképzeléseivel, mint abban, hogy a művészet szubjektív oldalát tekintve én a legszélsőségesebb koncentrációt tar-

tom az egyetlen olyan médiumnak, amelyen keresztül a művészi tapasztalat sikerülhet. De ha ez így van, akkor az én válaszom Herr Marzluf kérdésére a következő: Az én megsemmisítése – a reflexióban való megsemmisülése – nem az én mögé való visszaesést jelenti, hanem csak azt, hogy az ilyen művészet kritikailag átlépi (a maga tartalmánál fogva átlépi) az én-princípiumát, mégpedig azon a kritikán keresztül, amelyet az én önmagával szemben gyakorol.

* * *

Hölgyeim és uraim, az utolsó két órán én azt a tézist próbáltam kifejezni Önöknek, hogy minden esztétikai fenoménnél a belső és a külső – az a tény ugyanis, hogy a társadalomhoz tartozik – nem egyszerűen szétartanak, hanem egymás által közvetítettek. Nemcsak arról van szó, hogy az immanens kategóriákba belefolyt az, ami számukra külsődleges, vagyis a társadalmi feltételek, hanem a saját autonómiájuk kiteljesedésén keresztül újra belenyúlnak a realitásba, és a szuggeszció mozzanatán keresztül maguk is a realitás részeivé válnak. Mert ha az, ami belőlük előlép, nem a pusztá affirmáció, hanem a szubjektum természetességére való emlékezés, az énnek az a készsége, hogy ne ragaszkodjon a saját identitásához, hanem mintegy megnyissa önmagát, vagy ahogy azt patetikusan ki lehetne fejezni: hogy elvérezzen (ahogy azt Hölderlin nagy költeményeiben, vagy Schumann nagy zenei alkotásaiban láthatjuk), akkor a műalkotások immanens tartalmának ez a visszalépése a realitásba, kibékíthető lenne a műalkotásoknak a világtól való elszakadásával. Ezáltal a műalkotás újra jóvátehetne valamit, amit társadalmilag a maga egzisztenciájánál fogva elkövet, és ebben aztán benne van az is, amit a művészet igazolásának nevezhetünk.

Azt is megpróbáltam megmutatni, hogy a műalkotások kimerítő leírása elmélet- és ítélet-alkotás nélkül, túlzottan szűk, még ha igaz is, hogy a műalkotások a maguk részéről már tartalmazznak egy bizonyos fajta elméletet és az ítéletet. Talán nem nagyképűség, ha azt feltételezem, hogy az Önök számára Beethoven konstrukciói nem lehetnek teljesen meggyőzőek, de az általam adott példákból mégiscsak láthatták, hogy tulajdonképpen ez döntő a kérdés a nagy művek esetében. Ha valóban van okunk arra, hogy nagyoknak nevezzük őket – és nem abban

az értelemben, mint ahogy pl. nagy választófejedelmekről beszélünk – akkor ennek csakis az lehet az alapja, hogy habár nem tartalmaznak ítéletet, az igazság és a nem-igazság mégis csak megjelenik bennük. Önök biztosan észrevették, hogy ezekről a dolgokról csak a fogalom és az élet segítségével győződhetünk meg, és ezért itt van az igazolása annak, amit én már korábban kimondtam: az esztétikai tényállások elmélet és ítélet nélkül való leírása túlzottan szűk.

A műalkotások egyik mozzanatát sem lehet (sem az autonóm, sem a kifelé irányuló mozzanatot) szabadon önmagából kiindulva értelmezni, hanem minden egyes elemnek van egy belső logikája, miközben összefügg a társadalom egészével. Én ezen túlmenően még azt is állítom, hogy tulajdonképpen ezen a ponton kell keresnünk a modern művészet kritériumát is. Ezt a kritériumot a tanácstalanok sokszor hiába keresik: ha ugyanis az egyik oldalon a kortárs műalkotások közvetlenül beavatkoznak a realitásba, vagyis van egy bizonyos agitációs jellegük, akkor a saját fogalmuk alatt maradnak, „közömbössé” válnak (abban az értelemben, ahogy Hegel használta ezt a kifejezést), de ugyanakkor a másik oldalon, ha valóban csak a forma-törvényeikre hallgatnak, ha viszont csak önmagukon keresztül vannak összeillesztve, akkor bizonyos értelemben ugyanennyire közömbösek lesznek. A modern művészet valóban döntő kritériuma így egy absztrakt-általános formában a következőképpen adható meg: hogyan és milyen mértékben tudják a műalkotások azokat a mozzanatoikat, amelyek az empirikus minőségből származnak, úgy abszorbeálni, úgy megváltoztatni, úgy áthelyezni a saját médiumukba és egy új konstellációba beemelni, hogy eközben műalkotások immanens formanyelve maga is egy rejtett társadalmi lényeg – amivel általában csak a felületes, banális realizmus vet számot – kifejeződésévé válhasson.

Negyedik előadás
(1967. november 18.)

Hölgyeim, és uraim,

az elmúlt órán a művészet kettős karakterével foglalkoztunk, az egyik aspektus autonóm, a másik a társadalom felé fordul. Érkezett egy közbevetés, amely a társadalmi-pszichológiai aspektussal foglalkozik. A közbevetés abból indul ki, hogy a tapasztalat mindig involválja a tárggyal való egybeesést, és ezért szükségképpen konfliktusba kerül az énnel vagy a realitás princípiumával. Én most természetesen az esztétikai tapasztalatra gondolok, annak az elemzésére, amit általában megrázkódtatásnak nevezhetünk. Az én feloldásának minden módja, amelyről beszéltem, bizonyos értelemben „szimbolikus élmény”. Nem úgy van, hogy egy nagy műalkotást tekintve, és abban a tapasztalatban, amelyet én megrázkódtatásnak neveztem, az én valóban szó szerinti értelemben feloldódna, és szó szerint kitérne minden más elől, hanem ha már ennek az élménynek a fenomenológiáját akarjuk megadni, akkor inkább azt kell mondanunk, hogy az én megteremti az én felfüggesztésének lehetőségét. Észre fogjuk venni, hogy a saját énünk nem valami végső, de ugyanakkor nem lépünk át a transz-én állapotába sem. De ezeken az élményeken belül még egy megkülönböztetést szem előtt kell tartanunk. Az élmény mint olyan (még az is, amely az esztétikához kötődik) reális. Ennek a realitásnak tulajdonítani az én felfüggesztését, a művészetnek egy olyan mámor-effektust adna, amely esztétikailag semmiképpen sem adekvát. De vannak olyan élmények, amelyek az embert emocionálisan ugyan rendkívül megmozgatják, de csak azért, mert olyan lehetőségekre és horizontokra utalnak, amelyek a saját szubjektumunkban is benne vannak, anélkül, hogy a pszichológiai fakticitás értelmében egyszerűen azt állíthatnánk, hogy itt és most fellép az énnel ez a felfüggesztése.

A közbevetés második része azt kritizálja, hogy magyarázatlanul hagytam, hogy hogyan lehet eljutni az én ilyen felfüggesztéséhez. Na, gyon remélem, hogy ezzel az ellenvetéssel azáltal már szembenéztem,

hogy szerintem a közbevetéssel ellentétben nem beszélhetünk az én princípiumának leküzdéséről: a megrázkódtatás élményben ennek csak a lehetősége villan fel előttünk, és – ahogy erre a megrázkódtatás szó maga is utal – mintegy annak a talajnak a megingását érezzük, amelyen a szokásos egzisztenciájában az én áll. Módszertanilag az ilyen dolgokból azt lehet tanulni, hogy minél differenciáltabbak az ilyen leírások, annál közelebb jutnak a tényállásokhoz, sőt azt is lehetne mondani, hogy az ismeretek differenciáltsága vagy részletessége a maga részéről az *adaequatio rei atque cogitationis*. Ez viszont azt mutatja, hogy a differenciálódás maga is a megismerés egyik mozzanata, és nem – ahogy azt pedig oly sokan állítják – a pusztán mennyiségi orientáltságú megismerés absztrakt fogalmával szembeállított önkényes és pszichológiai mozzanat.

A közbevetés továbbá azt mondja: nem kevesebbről van szó, mint az én-princípium legyőzésének felmutatásáról, amelyet nem regresszív, hanem transzcendáló módon kellene végrehajtanunk. De ezzel együtt azt is kimondhatjuk, hogy magában a személyiség szerkezetében is van egy olyan potenciál, amely túlmegy a már megkonstruált énen, anélkül, hogy annak tulajdonképpeni tevékenységi módjait szétzúzná. Én erre azt válaszolnám, hogy az én-princípium legyőzésének lehetősége – habár én a „legyőzés” kifejezésével nagyon takarékosan bánnék – számomra egyáltalán nem tűnik regresszívnek. Számomra úgy tűnik, hogy ennek a reális kereteit a realitás hiányának megszüntetésére vonatkozó lehetőség jelöli ki. Az én megkeményedése mindenek előtt azt jelenti, hogy ahhoz, hogy a realitással elboldoguljunk, ebben először is meg kell vetnünk a lábunkat. De ez csak válasz egy olyan szituációra, amelyben a hiány uralkodik. Egy olyan világban, amelyben már nem lenne hiány, ahogy azt egyébként a termelőerők mostani fejlettsége szintjén már feltételezhetjük, ezek az eltűnt és önállósodott instanciák valószínűleg már egyáltalán nem léteznének.

A pszichológiai átalakulásoknak végtelenül több időre van szükségük, mint a reális életfolyamatok átalakulásainak. A kései Hölderlin *œuvre*-je lényegében ezt az eszmét követi, egy olyan szubjektum eszméjét próbálja körülrajzolni, amely ezt megpróbálja megszabadítani az erőszakos, egység-tételező princípiumtól.

Az én maga nem valami közvetlenség, hanem mindig létrejött, és nagyon kínos (ha mondhatjuk így), ha ezt az ént a sürgető ösztönök nyomására már az úgynevezett normális emberek esetében is a széttörés veszélye fenyegeti, és hogy vannak olyan instanciák, amelyek nélkül élet, vagyis ösztön-én sem lehetne. De a másik oldalon olyan instanciák is vannak, amelyeket Freud felettes énnak nevezett, és amelyek érdekes módon összekapcsolódnak az ösztön-énnel, miközben megpróbálnak szembehelyezkedni az én egyeduralmával. Ezek az instanciák szembefordulnak az én racionális realitás-érdekével.

Számomra Freud mondata, hogy „ahol ösztön-én van, ott énnak kell lennie” nem annyira problémátlan, mint ahogy az a teljes elmélet fényében vélhetnénk. Én nagyon is jól el tudnám képzelni, hogy az ösztön-én, amely átverekszi magát, sikeresen megszabadul attól a megcsonkított alaktól, amelyet ma a világ egésze, és főleg annak pszichológiai berendezkedése rákényszerít, és így az ösztön-én már nem rendelkezne azokkal a végzetes tendenciákkal, amelyek ma még benne rejlenek. Egy ilyen megváltozott világban, amelyet én hiány-nélküli világnak neveztem, de amelyet éppen úgy lehetne represszió nélküli világnak is nevezni, e különböző pszichológiai instanciák vagy ágens-ek egymáshoz való viszonya is megváltozik. De mindenesetre fennmarad az a kérdés, hogy ezt a hiányt egyedül az elmélet elvileg megszüntethető elégtelenségére kell-e visszavezetnünk, vagy hogy a dolog maga, vagyis a konszolidált és önmagában összehangolt én mintegy annak a maximumát képviseli-e, ami a személyiség megformálásában egyáltalán lehetséges.

Eközben felmerül a kérdés: milyen lenne az az ember, aki ebben a világban él, anélkül, hogy szenvedne tőle? Nem az a boldogság lehetőségének egyedüli garanciája, hogy képesek vagyunk a szenvedésre? De ezt nem tehetjük meg maximává. Az alkalmazkodást szerintem megkeményedésnek és elidegenedésnek kell tekintenünk, ez az ár azonban számomra túl nagyra tűnik. Én ezt egy másik helyen [Adorno valószínűleg a Horkheimernek írt, és a *Die Zeit*-ban 1965 elején megjelent cikke gondol] egyszer úgy fejeztem ki, hogy a jó élet nem lehetséges hamis körülmények között, és hogy a neurózis az az ár, amelyet az individuumnak a hamis életért fizetnie kell.^{ix}

A pozitív potenciálja benne van a negáció negációjában, tehát egy szintén negatív, szenvedés-teli állapotban; ez az egyetlen olyan álla-

pot, amely az univerzális szenvedés körülményei között valami más. A szenvedés-telihez ragaszkodni, amely az embereket egyenlővé teszi önmagukkal, a meztelen represszióra fut ki. Az erős én, a realitásnak egyedül az ő fogalmán való mérése képes lehet az ellenállás megerősítésére. A realitás-princípium a következményeiben önmaga ellen fordul.

Szeretnék újra visszatérni a művészet kettős karakterére.^x Korábban azt mondtam, hogy a műalkotásokat kettős mércével kell mérnünk, az egyik az autonóm tartalom, ami belőlük kifelé irányul. Ebben van valami oszcilláló és meghatározatlan. Fennáll az a veszély, hogy az esztétikai diszkussziókban a társadalmi összefüggések felé térjünk ki, vagy pedig a társadalmi kritikánál a művészet autonómiájába húzódjunk vissza. Végso soron minden azon múlik, hogy ezt a két vonatkozást, a műalkotások befelé és kifelé irányuló aspektusát, kiragadjuk abból a tetszőlegességből, hogy az egyiket a másik elől való kitérés lehetőségeként vezessük be, illetve azt a látszatot keltsük, hogy a két teljesen független egymástól.

A társadalmi elégtelenség rendszerint a belső esztétikai hiányosságokban jelenik meg és fordítva. Két jelenségre szeretnék rámutatni: Stefan Georgéval szemben meg lehet fogalmazni a társadalmi reakció vádját, Arno Holzcal szemben pedig a formátlanság és az esztétika-alattiság vádját.^{xi} Én azt hiszem, hogy éppen az ilyen példákon keresztül nagyon jó képet alkothatnak maguknak az immanens kritika termékenységéről, amely éppen abban áll, hogy ezek az extrémítások előtérbe lépnek, ha az ilyen képződményeket a saját mércéjük szerint mérjük, vagyis a saját fogalmukat szembesítjük önmagukkal. Így Georgénál találhatunk néhány önmagát tételező arisztokratikus allúrt, amelyek mosolyra késztetnek, és nem is csak az állítólagos inhumanitás, a privilegizált póz miatt, amelyről persze elsősorban szó van, hanem az immanens-esztétikai gyerekeségük miatt. Ez a gyerekeség annyira átütő, hogy aligha lehet másképp reagálni rá, mint mosolyogva. Lásd pl. az „[...] und dass auch nicht ein Myrthenbüschel fehle”. című verssort.^{xii} Ez a felemelt mutatóujj praxisa, amelyből az következik, hogy jelen van valamiféle ingrediencia, élesen ellentmond a szoterikus megszentelés igényének, és ellentmond az esztétikai immanenciának is. Az, amit George tisztátalan hangnak nevezett, az itt kiválóan érezhető. Ennek a nyelvnek a társadalmi gesztusa – amelyet a nem

teljesen sikeres identifikáció nyelvének is nevezhetünk – az erőszakosságban nyilvánul meg, amelyet George tovább torzít: az uralkodó gesztus átterjed még az érzelmek ábrázolására is. Ez az úri-uralkodó gesztus – azáltal, hogy a forma ezt magáévá teszi – még magához a költészet forma-immanenciájához is eltalál. Korábban beszéltem Holz esztétika-alatti kötészetéről, amelyet azonban nem szeretnék összevetni George költészetével. Éppen a társadalmi értelmüket tekintve ezek a képződmények felületesek és megkérdőjelezhetően idealisták. Holz-nál ugyanúgy, mint Dehmelnél a kedvenc figurák azok a munkások, akik előtt egy eszmény lebeg, és akiket az osztályuk helyzete megakadályoz abban, hogy ezt az eszményt megvalósítsák. Holz az eszmény jogosultságára vonatkozó kérdést fel sem veti; az uralkodó kultúrával szemben sokkal kritikusabb volt George és Borchardt. Ezek a társadalomkritikai költők teljesen kritikátlanul és naiv módon viszonyulnak az uralkodó kultúrához, ez keresztülvonul a műveik faktúráján. Ha úgy tetszik, ezekben az alkotásokban már előrevetül a „dialmat” árnyéka. Más szóval, ez a maga társadalmi tartalmát kidomborító költészet nem annyira a nem-polémikus forma, mint inkább ennek elégtelensége által meghatározott, a nyomorúságos reformizmus által, a saját úgynevezett társadalmi tartalma által.

A művészet kettős karakterét nem szabad átengednünk a pusztá oszcillálásnak, hanem magát az oszcillálást is meg kell magyaráznunk. És éppen a vulgáris polgári tudat hajlik arra, hogy nyavalyogni kezdjen, mihelyt a művészet a társadalomra vonatkozik, miközben a művészethez mint valami immanenshez próbál ragaszkodni. Ez a tudat megveti a művészetben lévő művészeten-kívülire való komoly hivatkozást, amelyhez pedig ennek a művészetnek valóban komoly köze van. Minden műalkotásról elmondható azonban, hogy a maga formai nyelvével túllép a maga monadologikus zártágán. (Példa: Oscar Wilde.)^{xiii}

Az anyag mint csábító eszköz nem maradhat állva, mert a műalkotások csak a formatörvényben való elmerülés által válnak igazán társadalmivá, mégpedig vélhetőleg azért, mert a formai megmunkálás már tartalmazza a munka társadalmi aspektusát.

Ötödik előadás
(1967. november 30.)

Hölgyeim és uraim,

a műalkotások megértése és magyarázata nem abszolút különböző; ezt szerettem volna megmutatni a legutóbbi órán. Ezzel kezdődik az esztétikai racionalizmus vagy irracionalizmus tárgyalása; ez az alternatíva azonban hamis, ha valóban annak tekintjük. A műalkotások megértését nem lehet elválasztani a magyarázatuktól. Egy műalkotást megérteni annyit jelent, mint azt végig-követni. Egy műalkotás eleven végig-követése már mindig tartalmazza a reflexiónak egy olyan mozzanatát, amely túlmutat a mindenkori észlelhető jelenvalóságán, és ezáltal már magában foglal egy reflektáló teljesítményt. Így egy zene-mű végig-követésekor a téma egy korábbi előfordulására való emlékezés is már intellektuális teljesítmény, amely olyan nagyon nem is különbözik más intellektuális teljesítményektől. De a gondolkodást nem lehet leállítani; a gondolkodásban kialakulnak bizonyos mozzanatok, amelyek ennek egyfajta tehetetlenségi erőt kölcsönöznek, és amely a tárgyról való gondolkodássá lesz. Ezzel már mind a rossz közérzet, mind a nehézség tételezve van. A magyarázat mindig képes arra, hogy az ismeretlent a jól-ismertre vezesse vissza, a megütköztető elemeket lefordítsa olyan gondolatokra, tapasztalatokra és tényállásokra, amelyeket már ismerünk. A művészet azonban mindig az ismeretlenre, a még nem-létezőre törekszik. És ez a még nem-szubszumált, korábban még nem-jelenlévő éppen a műalkotások tartalma. A magyarázatnak ez a mozzanata a modern művészetet kellemetlenné teszi, létrehozza a rossz közérzetet a kultúrában, amely tulajdonképpen nem más, mint a megragadás praxisa. Beszélhetünk rossz közérzetről, nem azért, mintha a műalkotások tabuk lennének, és teljességgel ellenállnának a megismerő beállítottságnak, hanem azért, mert jogtalanságot követünk el azzal szemben, amit szeretnénk megragadni. A historicista szemlélet azonban, amelyet nem lehet félrevezetni, mert már minden megtörtént, elégtelen, mert nem tudja megmagyarázni a speciálisan újat, hanem csak olyan elemeket használ fel, amelyek már

jól ismertek. És a modern művészetkritikai intenciók analógiái – mondjuk a romantikával és a manierizmussal – éppen annak a magyarázatát mulasztják el, amit pedig feltétlenül meg kellene magyarázni: hogy az új, haladó alkotások mindettől lényegileg különbözök.

Ha Benjamin azt mondta, hogy a mű a koncepció halotti maszkja, akkor ezt megerősíti az a tény, hogy ha valamit létrehozunk, átadjuk magunkat a dolognak, akkor az alkotásokat nem tudjuk előre rögzíteni, és ezek így valami újjá, valami egészen mássá válnak. Ez az aberráció szükségképpen hozzátartozik a műalkotásokhoz, és a műalkotások nem csak a szemléletnek, hanem önmaguknak köszönhetően valami egészen mások lesznek. A sötét árnyék, amely kíséri a műalkotások objektivitását, ezek önelidegenedése a műalkotások egyfajta lényegi törvénye.

Nietzsche ezt egy nagyszerű gondolatmenetben föl is jegyezte, a *Jenseits von Gut und Böse* utolsó aforizmájában. Ez úgyszólván az intellektuális epilógus, a vasárnapi gyász, a gyász, amely akkor szállja meg az embert, amikor már nem kell dolgozni, amikor a dolog elkészült. Ezt próbáltam megmutatni Önöknek. A szöveg hely Nietzschénél a következőképpen szól:

„Ó, mik is vagytok hát, én írott és festett gondolataim! Nem is olyan sokkal előbb még olyan tarkák voltatok, ifjak és gonoszak, úgy telve fullánkkal és titkos fűszerekkel, hogy tüsszentésre és nevetésre ingereltetek – és most? Újdonságtokat immár levetkőztetek, s néhányan közületek, attól tartok, készek még igazsággá is válni: máris olyan halhatatlannak tetszenek, olyan szívet tépően deréknek, olyan unalmasnak! S volt ez valaha is másként? Mert hát miféle dolgokat is írunk és festünk mi le, mi mandarinok, kínai ecsettel a kezünkben? Mi, dolgok megörökítői, melyek *hagyják* magukat írni, mit vagyunk képesek egyedül lefesteni? Ó, mindig csak azt, ami éppen fonnyadásra hajlik és elillanásba fog! Ó, mindig csak elvonuló és kimerült zivatart és sárga, kései érzést! Ó, mindig csak szállni és elszállni fáradt madarat, amely engedi kezüinktől fogni meg magát, – a mi kezüinktől! Azt örökítjük meg, ami már nem soká élhet és repülhet, fáradt és lankadt dolgokat csupán! S csak a délutániakhoz, ti írott és festett gondolataim, amihez egyedül vannak színeim, talán sok színem, sok tarka gyöngédségem és ötvenféle sárgám és barnám és zöldem és pirosom: – de senki ki nem fürkészi ebből, hogy néztetek ki hajnalotokon, ti, magányom hirtelen szikrái és csodái, ti öreg, szeretett – rossz *gondolataim!*”^{xv}

Nos, nem nehéz látni, hogy ez a hely Nietzschénél életfilozófiai és szecessziós motívumokat hordoz, és azt sem lehet félreismerni, hogy bizonyos értelemben a hegeli belátással szemben azt állítja, hogy a legjobb a műalkotásokban nem az, ami a művészből bekerül az alkotásba, hanem éppen az, ami a művészből az alkotásban alámerül. Hegelnek ez a belátása azonban a keménységét és az anti-szentszimentálisát tekintve fölényben van a nietzschei megjegyzéshez képest. De miközben ezt így kimondom, nagyon is tisztában vagyok azzal, hogy ezt nem lehet így egyszerűen eldönteni; Nietzsche itt az objektivációnak egy olyan határába ütközik, amely talán maga is hozzájárult a művészettel szembeni rossz közérzethez, és azokhoz a kísérletekhez, hogy a művészetet, mint valami készlet, objektiváltat és lezártat megkérdőjelezzük.

Talán ezért tudnak a műalkotások ma megszabadulni attól az illúziótól, hogy a saját tartósságuk, túlélésük, beteljesedésük a műalkotások megjelenésének pillanatához kötődik. Van Valérynek egy munkája, amelyben annak a művészetnek, amelyben jelen van a tűz, és ezáltal megköveteli a szellemi jelenlétet, magas fokú méltóságot tulajdonít. Talán még egy kicsit tovább lehetne menni, és ebből a spekulatív nézőpontból a tűzijátékot (amely elveti a maga tartósságát, és amely éppen azáltal, hogy bizonyos momentumokban koncentrálnak, az objektivitásra vonatkozó saját eszméit helyezi előtérbe) tekinthetnénk a művészet mintájának.^{xv}

A pusztán „ez itt”-ben, a pusztán kifejezés „ez itt”-jében van valami agyrémszerű, és ebben a tekintetben Nietzsche is félreérti a művészetet, és egyfajta illúziót táplál a művészettel szemben. Mindenesetre az élet magukban az alkotásokban is ellentmondásos. A bennünk lévő újat éppen ezáltal jeleztük előre, mint ahogy az ugrást is, az abszolút spontaneitást, amelyet Nietzsche aforizmája oly szépen megvilágított.

* * *

Az esztétikának a saját meghamisítására irányuló mozzanatra kellene reflektálnia, hogy ezen valamiképpen túl tudjon lépni. Nos, én azt hiszem, hogy az, amit Önöknek a fentiekben kifejtettem, lényeges következménye van az esztétikának a tárgyhöz való viszonyát tekintve

is. Beszéltem Önöknek arról a rossz közérzetről, amely egy esztétikai elmélet éppen azáltal vált ki, hogy a magyarázat révén éppen azt vesszi el, ami a pillanathoz kötődik, és amit tulajdonképpen meg kellene magyaráznia.^{xvi} Az igaz, hogy Hegel és Nietzsche álláspontjait nem bontottam ki, de legalább utaltam rájuk, és ezzel arra szerettem volna felhívni a figyelmüket, hogy itt egy *eredeti* ellentmondásról van szó, amelyet nem lehet egyszerűen félresöpörni.

Az esztétikának az lenne a feladata – ha nem akar visszaesni a saját fogalma mögé – hogy megkonstruálja a művek igazság-tartalmát; de mivel a művek igazságtartalma, amelyet megkonstruál, a műalkotásokhoz tapad, ezért a magyarázat a műalkotásokat sohasem teheti fölöslegessé. A műalkotások rejtvény-alakzatának^{xvii} feloldásán keresztül a műalkotások maguk még nem tűnnek el, mintha az igazságuk felismerése után már nem lenne rájuk szükség.^{xviii} Szerintem ezt az ellentmondást be kell vonnunk magának a művészetnek a szemléletébe, amelyet én a racionalitás és az irracionalitás (a műalkotásra vetített) konfliktusával próbáltam jellemezni. Még emlékszem, hogy amikor fiatalkoromban megjelent Benjamin tanulmánya a *Wahlverwandschaften*-ről,^{xix} akkor a mi körünkben kialakultak bizonyos viták arról, hogy egy ilyen elmélet, amennyiben meggyőzően megragadja a mű igazságtartalmát (persze sokszor el is megy mellette, de most éppen sikeresen megragadta) nem teszi-e fölöslegessé magát a művet. Ez az alternatíva azonban véleményem szerint teljesen hamis. Nekem annál is inkább megvan az igényem arra, hogy ezt Önöknek elmagyarázzam, mert a saját tapasztalatomból tudom, hogy mennyire kézenfekvőek lehetnek az ilyen gondolatok.

Az olyan fajta esztétikai elméletnek, amely esztétikai töprengést folytat, és az esztétikai töprengésben tetőzik, egyszer el kell vegyülnie a műalkotások közé, azok speciális alakzatai közé. Az esztétikai elmélet nem valami ezekből levont, nem valami, ami alá a műalkotásokat szubszumálni lehetne, hanem a konkrét mozzanatok (amelyekből az egyes műalkotások állnak) teljes komplexusának interpretációjából következik. De ez azt is jelenti, hogy a konkrétum a maga részéről az esztétikai megismerés feltételeként fennmarad, vagyis az ilyen fajta magyarázatok nem tudják fölöslegessé tenni a műalkotásokat, mégpedig annál az egyszerű oknál fogva, hogy a tartalmak, ahogy azok a

műalkotásokban megjelennek, a művektől függetlenül nem maradhatnának fenn.

Az esztétikai elmélet racionális beállítottságát a műalkotásokkal szemben az a mozzanat biztosítja, amely – mint gondolkodás, ennek a gondolkodásnak a tartalma – minden közvetítésen keresztül önmagát támasztja alá. De ez annyiban mégsem racionális, hogy ahhoz, hogy eljusson ezekhez a belátásokhoz, amelyek meghatározzák a műalkotások tartalmát, szüksége van valamire, ami nem oldódik fel a diskurzív gondolkodásban, és ami ugyanakkor a műalkotások lényegét alkotja. A ráció képes arra, hogy önmaga ellenében gondolkodjék, hogy a saját oppozícióját a racionalitással szemben a gondolkodó tudatba, vagyis önmagába beemlje. Én ezzel az esztétika eljárás módját nem szeretném ártalmatlanítani, nem szeretném azt a benyomást kelteni, hogy az esztétika a konkrétumhoz való kötődése miatt maga is konkrét lenne. Biztosan nem az, és én talán csak ezen előadás során tanultam meg, hogy az esztétikai elméletnek, ahhoz, hogy elméletként egyáltalán lehetséges legyen, szüksége van az általánosság médiumára, amely nélkül el sem lehet képzelni.^{xx} A műalkotásra vonatkozó reflexiók, a műalkotás konkrét alakzataihoz való minden kötődésük ellenére sohasem lehetnek annyira konkrétak, mint a műalkotások maguk. Önök itt talán belepillanthatnak valamelyest abba a viszonyba, amely a konkrét elemzéseim és aközött áll fenn, amit itt mondok. Mindig szükségünk van a konkrét elemzésekre, mint a konkrétícióhoz való állandó közelítésre, amelyeken keresztül az esztétikai elmélet önmagát korrigálhatja. Másrészt viszont ezeket a konkrétíciókat mindig olyan teorémák inspirálják, amelyek nem oldódnak fel minden további nélkül az egyes képződményekben.

Az, hogy az esztétika a fogalom médiumában operál, annak a fundamentum *in re*-je, annak az alapja magában a dologban van, mégpedig a radikálisan nominalista művészetben; abban a művészetben tehát, amely azt hiszi, hogy semmilyen tekintetben sem szorul rá a külsőségekre. Most még szeretnék kitérni arra a különös antitézisre, amely a különös és az általános között a realitásban és a művészetben fennáll. Az empirikus realitás reflektálatlan-naiv tapasztalata a különösből indul ki, az egyes tapasztalatból, és az olyan kísérleteknek, amelyek szellemileg szeretnének megfelelni e közvetlen tapasztalatnak, általános eszközöket kell igénybe venniük. Az a mód, ahogy az

ember gondolkodóként bánik a tapasztalattal és a közvetlenséggel első megközelítésben nem más, mint az általánosra mutató tapasztalat. A művészetben ez éppen fordítva van. Azt hiszem, hogy az általános és a különös antitézisét, a dolgok és a művészet megismerésének közvetítési mechanizmusai közötti különbséget ebből a szempontból is nagyon jól be lehet mutatni.^{xxi} Mert minden műalkotás a maga médiuma segítségével (azáltal, hogy nyelv és nyelvet tételez) valami olyasmire irányul, amit általánosságnak nevezhetünk. Minden műalkotás, annál fogva, hogy egy nyelvet használ (és a festészetnek és a zenének is meg van a maga nyelve) az általánosság egy mozzanatát implikálja. A másik oldalon viszont azt mondhatjuk, hogy a művészet utópiája és vágya a különösre, az újra, a meg-nem-ragadottra irányul. És ebből már valóban következik, hogy minden műalkotásnak (tehát a régebbieknek is) a mából kiindulva retrospektív módon szembe kell nézniük azzal a kérdéssel, hogy a különösség lehetséges-e, és ha igen hogyan. Ez, amit most elmondok Önöknek, csak egy variánsa annak a gondolatnak, amelyet egy kicsit másként hangsúlyozva már kifejtettem. Arról a gondolatról van szó, hogy a műalkotás a meg-nem-ragadottra törekszik, arra tehát, amit a természet-uraló értelem nem tud megragadni. A másik oldalon azonban, bebetonozva a saját kategóriáink közé, egy olyan világban élünk, amely az általános uralma alatt áll, és ez nem jelent mást, mint hogy minden egyes műalkotás tragédiája a különösség lehetőségében áll.^{xxii}

Hatodik előadás
(1967. december 7.)

Hölgyeim és uraim,

mielőtt folytatnám az előadásokat, szeretnék kitérni egy levélre, amely tárgyat tekintve az elméleti esztétika témakörébe tartozik. Az ellenvetés arra vonatkozik, hogy a *Negatív dialektika* és a hegeli dialektika között az lenne a döntő különbség, hogy én az úgynevezett „pozitív negáció” fogalmát megpróbáltam elhatárolni a negáció negációjától, de ugyanakkor valamelyik előadásomban állítólag úgy fogalmaztam, hogy nagyon közel kerültem a pozitív negációnak ehhez a fogalmához.^{xxiii}

A hegeli dialektikában a negáció negációja már azért pozíció, mert igazából az egész dialektikus mozgásnak az abszolútum az alapja, és ez a mozgás csak ezért realizálhatja önmagát.^{xxiv} Ez pedig azt jelenti, hogy a negáció negációja nem más, mint a reflexió negációja, vagyis az értelem tevékenységének negációja, amely Hegelnél, mint tiszta negativitás a kritikával egyenlő. Az ő elmélete szerint a konzekvens kritikán keresztül a létező abszolút identitását az adottság befolyásolhatja, de csak e kritika kritikájának útján. A pozitivitás fogalma pozitív abban az értelemben, hogy eközben a lét maga a már Kant által is némileg viccesen diffamált értelemmel szemben igazolható és megerősítendő. Alapjában véve a negáció negációja Hegelnél az a központi hely, amelyen keresztül a filozófia affirmatív karakterének, a dialektika ellenére és a dialektika eszközeivel, meg kell valósulnia.

Itt azonban egy különbséget szeretnék rögzíteni. Én azt hiszem, hogy az indifferencia kulcskarakterét Schellingnél Hegel ugyan elhallgatta vagy elnyomta, de e látens esztétikai motívum nélkül az abszolút idealizmus egyáltalán nem lett volna lehetséges. Ez pedig azt jelenti, hogy a műalkotásban magában, mint egy köztük és a heterogenitás között lévő identitás, vagyis az identitás önmagukkal, és ezzel együtt a megbékülés képe is, összehasonlíthatatlanul magasabb szinten van jelen, mint a külső realitásban. És ez a differencia számomra mégis úgy tűnik megalapozza azt, hogy az esztétikai szférában sokkal inkább lehetséges, hogy a pozitív negativitás a különböző képződmé-

nyekben realizálódjék, mint az elméletben. Ez aztán lehetővé teszi, hogy a tiltott kánon egy olyan utalássá alakuljon át, amely aztán megint alá van vetve a reflexiónak.

Nagyon remélem, hogy ezzel megfelelttem a kérdésre, és ezzel világossá tettem az Önök számára, hogy a művészet és a realitás különbsége logikai különbség is, vagyis, hogy a műalkotások logikája egészen más jellegű, mint az a logika, amely a tradicionális szemlélet szerint a valóságra érvényes. Az egyik oldalon semmiféle logika nem érvényesül a művészetben, mert a művészet nem fogalmakból, ítéletekből és következtetésekből áll, hanem csak formákból; a másik oldalon azonban a művészet a saját autonómiájának köszönhetően logikusabban alakul, mint ahogy azt a realitásban láthatjuk.^{xxv}

Hölgyeim és uraim, én az utolsó órán azt a mondatot próbáltam kibontani, hogy a mai szempontból tekintve minden műalkotás azt kérdezi, hogy egyáltalán lehetséges-e a különös. Azt lehetne mondani, hogy azzal együtt, hogy a művészetben fokozódik a nominalizmus, a realitásban az általános jut uralomra, ami bizonyos értelemben a termelési módban rejlő sztenderdizálás reflexe. A művészet igazi feladata abban áll, hogy létrehozza a különöset, és ezzel együtt megnő annak a veszélye is, hogy a különös maga is ideologikussá lesz, amely mindenütt, ahol a művészet a különöshöz kötődik, elfedi azt, hogy a valóságban milyen kevés különösség van. A tendencia az, hogy a különös az örök azonosság maszkjává válik, vagyis létrejön az, amit korábban egyszer a pseudo-individualitás fogalmával próbáltam megragadni.^{xxvi} Aki ma szeretne elmerülni egy különösben, ahogy azt pl. Stifter még büntetlenül megtehetette, az egyszerűen azt a látszatot kelténé, hogy a világban még benne van a konkrétum, és így befedné azt a törést, ami a valóság társadalmi absztrakciója során jött létre.

Az az álláspont, amelyet a különösség problémájával szemben elfoglalhatunk, abban a tekintetben dialektikus, hogy az általánosból kell vennie a maga kiindulópontját, és nem szabad naív módon a különösből kiindulnia. Ebben az értelemben a művészet mozgása ma egybeesik a fogalom mozgásával, vagyis egy olyan mozgás, amelynek az uralkodó általánosságtól a különöshöz kell elvezetnie. És éppen a modern művészet kapcsán lehet a leginkább megmutatni, hogy az absztraktum télosza mindig a konkrétum. Ez az általánosság azonban maga is csak a különösség erőcentrumbaiban lelhető fel. Azt lehetne

mondani, hogy az általánosság a botrány, a művészet bosszúsága egy nagyon is meghatározott értelemben; hasonló módon azt mondhatnánk, hogy a tudományos logika számára az általánosban fel nem oldódó egyes a megismerés botránya.

Hetedik előadás
(1967. december 12.)

Hölgyeim és uraim,

az utolsó óra témáját szeretném egy kicsit részletesebben is kifejteni; vagyis a modern művészet autonómiájába szeretnék betekintést adni, ami abban áll, hogy a művészet az egyik oldalon azzal a szűkségszerűséggel szembesül, hogy túljusson azon a ponton, amelyre önmagát redukálja, de a másik oldalon az ezen a ponton való túljutás ne jelentse egy reakciós ideológiába való visszazuhanást. Ezt a pontot a legkülönbözőbb aspektusokból lehet szemlélni, egyrészt a szubjektivitás szempontjából, ami egyáltalán nem engedi meg azt, hogy a számára lehetségesen túllépjen. Ha ezt a tendenciát a lehető legszigorúbban vesszük, akkor már semmi sem marad vissza. Ezt a pontot az abszolút redukcionizmusként lehetne értelmezni, mint a semmire való redukciót, ami valahonnan a tradícióból származik, és ez a redukcionizmusnak mindenek előtt az a formája, ahogy a II. Világháború utáni legkülönbözőbb művészi mozgalmakban megjelent. De ez alatt érthetnénk – ahogy azt az utolsó órán említettem – a tiszta „ez itt” mozzanát, vagyis a nem-túllépést.

Van abban némi önkényesség, ha ezeket a mozzanatokat szembeállítjuk egymással; ezután szeretnék visszatérni arra, hogy egyedül az a tendencia, amely ebben kifejezésre jut, helyezhető el valóban ezen a ponton, és az erre a pontra való összehúzódás különböző aspektusokból különbözőképpen értelmezhető. A zenén belül is van egy lényeges művészeti irányzat, amely punktuálisnak nevezi önmagát, de én most mégis Beckett kapcsán szeretném megmutatni azt, hogy egy haladó vagy talán azt is mondhatnám, hogy a leghaladóbb művészi tudatban ez az antinómia hogyan jelenik meg, és hogyan vázol fel egy bizonyos fajta megoldást, anélkül, hogy ez azonnal iskolát teremtené.

Kb. húsz évvel ezelőtt az volt a meggyőződésem, hogy az, amit Kafka írt – és ehhez nagyon jó motívumaim voltak – abszolút szingularitást alkot, és nem lehetséges valami olyasmi, amit Kafka-iskolának nevezhetnénk. Ebben csalódtam, mert bebizonyosodott, hogy éppen szélsőségesen patológikus karakterű dolgok – azáltal, hogy a monado-

logikusság a művészet átfogó helyzete miatt egyre inkább kibontakozik – paradox módon iskolát tudnak teremteni.

Nos, hölgyeim és uraim, egy ismerős kritikus egyszer azt írta, hogy megint látott egy ismerős Samuel Beckett előadást, amely ezúttal „black” volt. Nos, szerintem ez a mondat, amely az egyik művet feltétel nélkül egyenlővé teszi a másikkal, elmegy Beckett művészete mellett, mint egy olyan szellemes ember, aki egyetértve a *communis opinio*-val, gyanússá teszi magát. Beckett a későbbi műveiben elsősorban arra törekedett, hogy egy olyan kísérletet dolgozzon ki, amely nem áll meg egyszerűen ezen a ponton, hanem úgy próbál rajta túljutni, hogy nem egyszerűen átlépi, hanem ebből a pontból kiindulva megpróbál egy bizonyos extrapolációt végrehajtani. Beckett így arra tett kísérletet, hogy ezen a ponton, vagyis egy minimális térben esztétikai értelemben létrehozson egy inter-atomisztikus világot, amely ezen a nulla-ponton terjeszkedik ki. Ennek a teljes kései alkotó-periódusnak a paradoxonja és a sokkoló jellege tulajdonképpen abban áll, hogy mindig ugyanaz, és ennek a helyét elfoglalva, mindig valahogy másként lép fel.

Én azt hiszem, hogy csak ezt megértve tudunk a kései művekhez egy valóban megfelelő viszonyt kialakítani. Mint ahogy más műalkotásokban is, az úgynevezett forma-princípium és a tartalom között egy bizonyos kapcsolat áll fenn, amire támaszkodva válaszolhatunk arra a nem kevésbé paradox kérdésre, hogy tulajdonképpen mi is játszódik le a darabokban. Így a semmi kategóriája nyomul előtérbe, amit természetesen csak arra alkalmazhatunk, amit a középkori filozófiában nihil privatum-nak neveztek, és nem alkalmazhatjuk a nihil absolutum-ra. Az természetesen egy másik kérdés, hogy egy ilyen nihil absolutum-ot egyáltalán el lehet-e gondolni, hogy ebben a fogalomban magában nincs-e már benne a valamire való vonatkozás mozzanata, amiből Beckett munkái táplálkoznak.

Láthatják tehát hölgyeim és uraim, hogy az úgynevezett tartalmi és formai mozzanatok összekapcsolása, a szóban forgó redukció legtávolabbi sarkáig is elér. De magában a redukciós folyamatban is van egy bizonyos fajta korlát. Én Beckett művének egzisztencialista interpretációjával szemben, mindig is úgy gondoltam, hogy az a világ, amely Beckett műveiben megjelenik, semmiképpen sem a történetitlenségre, az egzisztencia-minimumra való redukció, hanem, hogy ez a

redukciós folyamat nemcsak messzemenően konkrét, nem csak egy logikai redukció eredményeként jelenik meg, hanem nagyon is történetinek bizonyul. Általában is jellemző Beckett szellemi beállítottságára, hogy azok a dolgok, amelyek absztrakt-logikai módon lépnek fel, nála egy különös konkrétitót kapnak.

Szeretnék utalni arra, hogy egy vele folytatott beszélgetésemből kiderült, hogy bizonyos értelemben szimpatizál a wittgensteini pozitivizmussal szemben, és amikor én nagyon szerényen megpróbáltam felhívni a figyelmét arra, hogy ezzel a filozófiával szemben az ő költészete egyetlen kísérlet arra vonatkozóan, hogy ne hallgassunk arról, amiről nem lehet beszélni, akkor ő azt válaszolta, hogy Wittgensteinben őt az a kifejezés bűvölte el, hogy „aminek esete fennáll”, mert ebben benne érezte az esés fogalmát. Ez már mutatja, hogy Beckett-nél sajátos módon még az is, ami a redukció és a szélsőséges elvonatkoztatás eredményeként jelenik meg, már magában foglalja a redukció határait is. Ezeket a határokat talán azzal jellemezhetnénk a leginkább, hogy a művészetben nincs olyan, hogy az őselemekre való redukció, hogy a művészet nem tartalmaz valamiféle abszolút közvetlenséget, hanem a redukció maga is sokkal inkább egyfajta elvonatkoztatás terméke. Ez pedig azt jelenti, hogy az abszolút redukció egy félrevezető kép.

Én azt hiszem, hogy éppen ebben áll a II. Világháború utáni zene hibája. Az a hiedelem alakult ki, hogy a tiszta hangra vagy a festészetben a tiszta színre kell visszamennünk ahhoz, hogy egy minden szeméttől és kultúrától megtisztított, önmagában harmonikus világot tudjunk felépíteni. De ez illúziónak bizonyult, mert a művészet tulajdonképpen nem ős-elemekből áll, hanem relációkból. Én ezt egy zeneesztétikai írásomban úgy próbáltam kiélezní, hogy azt írtam, hogy a zene nem hangokból, hanem hangrelációkból áll, és minden hang zeneileg csak azért lehetséges, csak azért értelmes, mert ilyen típusú relációk hordozója.^{xvii} Ez azt jelenti, hogy egy ilyen relációban, amelyben egy mű hangjai egymáshoz állnak, mindig benne van egy történeti mozzanat is, vagy – így írtam ezt húsz évvel ezelőtt *Az új zene filozófiájában* – a zene anyaga. Általánosabban ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a művészet anyaga sohasem lehet tisztán fizikai, nem tisztán természeti anyag, hanem a művészet minden anyaga történelmi anyag; és ezért nagy jelentősége van az anyag megfelelő értelmezésének, és annak,

hogy az anyagból – amennyire az csak lehetséges – kihámozzuk az esztétikai eljárás princípiumait. Az anyaggal összhangba kerülni mindig annyit jelent, mint az anyag történelmi állapotát megragadni; mégpedig azért, mert a rendelkezésünkre álló anyagok nem tiszta hangok, nem tiszta színek, nem tiszta értékek, hanem már a köztük lévő viszonyok; és így az a kísérlet, hogy a relációs karaktertől eltekintsünk, magát a művészi princípiumot tagadná meg. Ezt mindenestre nagyon nehéz megfogalmazni, és én ezt úgy szeretném kifejezni, hogy a művészet megkülönböztető vonása az empirikus realitással szemben abban áll, hogy csak relációkból állhat össze, és hogy pl. a festő, aki azt hiszi, hogy nem mással van dolga, mint tiszta természeti színekkel, ezáltal már egy illúzió áldozata lesz. A színek maguk ugyanis – még akkor is, ha a festő úgy véli, hogy bizonyos fizikalista folyamatokban nyerte őket – a saját tapasztalati módjának termékei. Az impresszionizmus és a pointillizmus példáján meg lehetne mutatni, hogy az eljárásmódoknak, amelyeket a fizikai törvényekkel való finom érintkezésből nyerünk, van egy bizonyos történeti helyi értékük, mégpedig azért, mert ez a produkciós folyamat, amelyről szó van, korrelál a szubjektív, érzéki felfogásmódra irányuló recepcióval, és így nagyon is történeti. A retina, amely így és így reagál, ahogy azt az impresszionisták a képeik mértékévé tették, már maga is történetileg preformált retina, ahogy az a XIX. századi polgárok számára létezett. Az esztétika szempontjából tehát alapvető jelentősége van annak, hogy az általános, amely iránt a régi esztétika, a maga absztrakt alakjában a műalkotásokon túlmenően érdeklődött, maga is a specialitás-ban található meg, és így valami egészen más, mint az általános esztétikai alakzat statikus önmagánál-létének látszata.

Ez elvezet bennünket egy nagyon fontos komplexushoz. Önök közül néhányan már nyugtalankodhatnak amiatt, hogy én az egyik oldalon nagyon kritikusan szembehelyezkedem az általánosság fogalmával, és az esztétika, amelyet most Önöknek előadok, éppen egy olyan kísérlet, amely az általánosság közegében a szóban forgó tárgy általánosságát próbálja negálni, de eközben elkerülhetetlenül általános fogalmakat kell felhasználnia.

Én meg vagyok róla győződve, hogy minden esztétikának általános fogalmakkal kell operálnia, ez pedig azt jelenti, hogy dialektikus, feszültségtéli viszonyban áll az egyes műalkotásokkal. A hegeli dia-

lektika princípiumát nem abban kell látnunk, hogy mindent és maradéktalanul felold, mivel a dialektikus princípiumban benne van a szilárd és a mozgó, az általános és a különös, az individuális és az individúalison túlmutató feszültsége is. A dialektika és egy lehetséges invariancia-tan közötti döntő különbség abban áll, hogy ezt az invariáns mozzanatot nem lehet letagadni egy különbség-nélküli historizmus értelmében, hogy ezek valóban mozzanatok, és nem valamiféle desztillálás eredményei, amelyek a maguk izoláltságában az örök azonoság reziduumban rámutatnak valamire, amiről a szokványos esztétika azt szeretné elhithetni, hogy ez ekvivalens a szépség eszméjével.

Balga dolog lenne, ha pl. tagadni akarnánk, hogy az olyan kategóriák, mint a hasonlóság vagy a részek identitása és a másik oldalon a kontraszt, vagy az olyan kategóriák, mint az egység és a sokféleség, a műalkotásokban kimutathatóak. Vegyük csak a hasonlóság mozzanatát: a legszélsőségebb és a leghaladóbb műalkotásokban, amelyeket egyáltalán el lehet képzelni, a hasonlóság mozzanata csak az alkotások immanens korrespondenciájából jöhet létre. Az pl. egy történelmileg nagyon egyértelmű különbség, hogy e részek egymás közötti hasonlóságára, mint az artikuláció eszközére, tektonikus szimmetriával törekszünk-e, vagy hogy az eljárás szerkezete olyan, hogy e hasonlóság helyreállítását a belső forma bizonyos értelemben már előrevetíti, vagy hogy a dolog belső tendenciája inkább a specifikációra irányul, és arra fut ki, hogy az ilyen hasonlóságokat, amennyire lehetséges a műveken belül előrevetítse, és inkább egy bizonyos határértéknek tekintse. Véleményem szerint a művészetnek ez a viszonya a hasonlóság mozzanatához az egyes részek konstellációjából adódik, amelyből először is az értelmüket kapják. És ugyanakkor azt is hiszem, hogy ha az invariánsokat leválasztjuk erről a konstellációról, vagyis a műalkotások erőjátékáról, akkor ezek valami halottá vagy elhalttá válnak, ami semmit nem mond ki magáról a művészetről. A hasonlóság mozzanata *in abstracto* azzal a mozzanattal szemben, ahogy a műalkotás a hasonlóságokhoz viszonyul, teljesen közömbös.

Ebből láthatják, hölgyeim és uraim, hogy milyen mozzanatok léteznek, amelyek szemben állnak az úgynevezett invariáns vagy absztrakt kategóriákkal. Ha a műalkotások erőterek vagy erő-paralelogrammák, amelyben az objektív erők egymásnak ütköznek, akkor az irány-tendencia az eredmény, amely az egymásnak ütköző erők közül

jön létre, és ezek az eredmények, amelyekről az egyes alkotásokban szó van, mindig kibújnak a műalkotások elvont invarianciájából. Ezzel szemben azt az ellenvetést lehetne megfogalmazni, hogy a művészet mint erőter meghatározása maga is elvont, és erre csak azt lehet választani, hogy erről nem lehet másképp beszélni, csakis elvont fogalmakkal. De azzal, hogy megmutattam Önöknek, hogy ezek az általános mozzanatok hogyan állnak szemben egymással, egyúttal az invariancia-tan (amely azt hiszi, hogy a műalkotást ilyen mozzanatokra vagy kategóriákra lehet redukálni) érvényességét is felfüggesztettem. Vagyis azáltal, hogy általános fogalmakban ezeknek az általános fogalmaknak az egymáshoz való viszonyát a műalkotáson belül meghatározom, éppen azt próbálom megmenteni a műalkotásokból – az általános fogalmak ínsége és elégtelensége ellenére –, ami belőlük nem tud megjelenni az egyes kategóriákban.

Nyolcadik előadás
(1967. december 14.)

Hölgyeim és uraim,

az utolsó órán a hasonlóság modelljével azt próbáltam megmutatni, hogy a művészet belsejében mire megyünk az invariancia-tanítással. Az alapvető következtetés, amelyet ebből le kell vonnunk, szerintem az, hogy az esztétika úgynevezett fenomenológiai megalapozása nem lehetséges. Ugyanakkor világossá kell tennünk, hogy az esztétika fenomenológiai megalapozása mellett első megközelítésben sok minden szól. Az egyik oldalon az a kísérlet, hogy a fenomént mint olyant és mint valami tisztát megragadjunk, az idealizmusról való lemondást jelenti, amely az ilyen fenoméneket felülről, a fogalmakból próbálta levezetni, amit Schelling és Hegel esztétikai szövegeiben jól láthatunk. A másik oldalon a fenomenológiai esztétika ellenáll az empirisztikus esztétika kísérleteivel szemben, abban az értelemben, hogy az egyes esztétikai jelenségeket megfigyeljük, klasszifikáljuk és az általánosra szűkítjük le, és ily módon a legfelsőbb általánosságokat – amelyek eközben adódnak – a dolgok lényegeként adjuk ki. De ugyanakkor a fenomenológiai esztétikának van egy tendenciája is, amelyről azt szeretném állítani, hogy a maga kritikai szemléletében némileg hasonlít arra, ami az én szemeim előtt lebeg, és amiről fragmentált módon már elég sokat elmondtam. Mivel az én intencióim nagyon hasonlítanak a fenomenológiai esztétikára, ezért a különbségeket a lehető legvilágosabban kell kidolgoznom. Ezért az ilyen helyeken összecserélések jönnek létre; miközben azt egyáltalán nem szeretném vitatni, hogy az a tendencia, hogy a szellemi jelenségeket megragadjuk, ahelyett, hogy számukra valami külsődlegesből indulnánk ki, és ebből jussunk el valahová – ez az, amit az én generációm filozófusai elsősorban a fenomenológiai mozgalomnak köszönhetnek, és én ezt egyáltalán nem szeretném tagadni. A fenomenológiai módszernek ugyanakkor azt lehet a szemére vetni (legalábbis én úgy gondolom), hogy annak a tanulsága, amit én Önöknek az elmúlt órán megpróbáltam bemutatni az, hogy a tiszta tárgy esztétikájának nem egy ősfenoménnel van dolga, hogy nem lehet kiindulni egy ilyen ősfenoménből.

Hanem a tárgyra mindig, mint a fenomén köré elrendezett fogalmak konstellációjára kell tekintenünk. Egyébként a fenomenológia eljárása (amelyről én azt mondtam Önöknek, hogy nem felülről, de nem is az empirikus konkrécióból indul ki) csak látszólag egy harmadik út, valójában mégis egy felülről kiinduló út, valójában mégis a tiszta fogalmakból dedukál. Amit a legegyszerűbben úgy tehetünk a magunk számára világossá, hogy a lényeg fogalma Husserlnél és az összes követőjénél, mindenek előtt Heideggernél, radikálisan elválaszthatatlan a fakticitástól, a ténylegességtől, vagy ahogy Heidegger mondja, az ontikustól. A fenomenológia közvetlenül szeretné kimondani azt, amit ki akar mondani. A művészet annak révén, ami ő maga, egy közvetítő és nem egy közvetlen szemlélet; így mindig szüksége van a reflexióra, és a reflexió itt valami olyasmit jelent, mint a szétszedést, mint az analízist egy nagyon szigorú értelemben, vagyis a művészetet alkotó elemek megjelölését, amelyek aztán a művészet fogalmában egyesülnek. Az, amit egy csapásra minden műalkotásból, mint valami közöset ki lehet emelni, az szükségképpen nagyon vékony és szélsőségesen elvont marad.

Így pl. a svájci fenomenológus, Johann Brinkmann, aki kétségtelenül nagyon tehetséges ember volt, a könyvében egy problémát nagyon tisztán kidolgozott, azt a gondolatot ugyanis, hogy a művészet, mint *sui generis* fenomén, az empirikus realitástól elválik, és vele szembehelyezkedik; de ez – ha arról van szó, hogy a fenomének belső gazdagságát feltárjuk – nagyon ínséges marad. A fenomenológusok a fenoméneknek ezt a leválasztottságát a platóni tradícióban nagyon jól ki tudják dolgozni. Azáltal, hogy a művészet mindig lezárt birodalomként teljeseedik be, szükségképpen valami olyasmire vonatkozik, ami nem ő maga. Sőt, általában szólva a fenomenológiai módszer elfedi azt, amiről azt mondhatnánk, hogy ez a művészet centrális problémája a jelenlegi szituációban, és amely, ahogy ma kinéz, tulajdonképpen minden esztétikai kérdéshez hozzátapad: a művészet valami önálló, aminek saját kritériumai vannak, de ugyanakkor társadalmi is, és ezzel valami olyasmi, ami alá van vetve olyan társadalmi princípiumoknak, mint a munkának és a hatásnak.^{xxviii}

Azt lehetne mondani, hogy fenomenológiai művészetelmélet az előfeltevés-mentesség dikciója miatt vall kudarcot, amely összekapcsolódik a közvetlenség mozzanatával. Ha azt mondjuk, hogy egy

fenomén a kategoriális és a szellemi szemlélettel, azáltal, hogy megjelenítem önmagamnak, egy csapásra és közvetlenül megtapasztalható, akkor ez azt jelenti, hogy sem a dolog, sem a tapasztalat nem adott előzetesen, hanem a kettőjük kapcsolata tiszta közvetlenségként jelenik meg. De ez nem igaz. Ha a műalkotások önmagukban tisztán ki vannak alakítva, akkor egyetlen műalkotás sem lehet tiszta önmagában, anélkül, hogy még valami más is társulna hozzá, és nem nélkülözheti azt az előfeltevést sem, amelyet a saját geneziséből bontakozik ki.

A művészetet tehát nem lehet a maga tiszta lényegére redukálni. Az nem megy, hogy egy varázsütésre a művészetből megpróbáljuk kicsalni azt, ami ő tulajdonképpen, és minél inkább elmerülünk a fenoménekben és a műalkotásokban, ez annál kevésbé lehetséges. A művészet biztosan nem az, aminek állítólag már mindig is lennie kellett volna, hanem inkább az, amivé vált. Vagy pontosabban és kevésbé historikusan fogalmazva: a művészet, az, ami lenni akar, és mint ilyen nem tekinthető a maga történelmi eredményének sem, mégpedig azért, mert akkor az, ami az eredmény, vagyis a jelenlegi állapot előtt helyezkedik el, ki lenne zárva a művészet fogalmából, és ez mértéktelen túlzás lenne.

Nem lehet tehát visszatérni a művészet eredetére, annak tulajdonképpeni létre, hanem a művészet lényegéhez szükségképpen hozzá tartozik – ha a lényeg szót használhatom ilyen laza értelemben –, hogy nem csak valami létrejött, hanem nagyon konkrét értelemben levált meghatározott más fázisokról, mint pl. a mágiáról és a saját heteronómiájának kultikus céljairól. A leválás konstitutív mozzanat, olyan mozzanat, amely maga is lényegileg hozzátartozik a művészet-hez, ezt Hegel élesen kiemelte *Esztétikájának* tartalmi felépítésében. De ez még nem jelenti azt, hogy a művészethez történetileg kellene közelevenünk, mivel a művészet eredetére vonatkozó etnológiai munkák csak nagyon szórványosak, és ez nem utolsósorban ezek pozitívizmusaival függ össze. Mert a művészet fogalmához hozzátartozik, hogy az egyes alkotások nem tiszta műalkotások, és ezzel a tisztaság fogalmát magát is bírálatnak vetjük alá. A tisztaság, amellyel egy műalkotás kitölti a maga fogalmát, nem azonos a maga esztétikai minőségével, mert éppen a nagy műalkotások mutatnak olyan tendenciákat, amelyek olyan mozzanatokot juttatnak érvényre, amelyek számukra tulaj-

donképpen külsődlegesek. Az, hogy a műalkotások nem akkor érik el a legmagasabb szintet, ha megfelelnek a művészet tiszta fogalmának, tehát a tökéletes immanenciának (az immanenciát itt a teljes megformáltság értelmében használom, eltekintve attól, ami rajtuk kívül van) – ez számomra nem tűnik külsődlegesnek a művészet fogalma számára, hanem inkább valami olyasminek, amit dialektikusan meg kell határozunk, és bele kell foglalnunk a művészet lényegébe.

Minden olyan kísérlet, amely a művészetet ős-fenoménekre (amelyek állítólag benne realizálódnak) próbálja visszavezetni, kudarcra van ítélve. Ha pl. a művészetet az utánzási ösztönből kiindulva próbáljuk levezetni, akkor a művészet néhány meghatározó szféráját teljesen kizárnánk, pl. az olyan nem-utánzó művészeteket, mint amilyen az építészet és a zene. Számomra úgy tűnik, hogy a legtöbb utánzás-elméletre jellemző, hogy megfeledkezik a pre-tárgyas és anti-tárgyas mozzanatokról a mimetikus beállítottságban, amin keresztül pedig a művészet – mint a racionális beállítottság komplementere – egyáltalán megkonstituálódik. A művészetet nem lehet a tiszta kifejezési szükségletre visszavezetni, és nem is csak ezért, mert vannak nagy és jelentős műalkotások, amelyekről azt lehet mondani, hogy kifejezés-nélküliek, hanem inkább azért, mert minden műalkotás tartalmaz egy kifejezéssel szembenálló mozzanatot, mégpedig a konstrukciót. E mozzanatok feszültsége nélkül a műalkotásokat nem tudjuk elképzelni magunknak; de ha ebből egy definíciót szeretnénk levezetni – a művészet nem más, mint a konstrukció és a kifejezési szükséglet egy-sége – akkor az meglehetősen szegényes lenne, külsődleges és inadekvát. De ugyanakkor a művészet nem tekinthető egyszerűen az eredetileg mágikus, hitbéli tendenciák szekularizációjának (olyan képek segítségével, amelyek képesek a természetet uralni) sem. Ez is csak egy mozzanat, mert a művészet igazából azáltal vált művészetté, hogy a közvetlen befolyásolás mágikus motívumát feladja, mintegy szublimálja; ebben az értelemben írtam egyszer: „A művészet a má-gia, megszabadulva attól az örülettől, hogy ez valóságos.”^{xxix}

A művészet konstrukciós princípiumának immanens logikája szerint a művészet már nem irányul külső hatásokra, de mégiscsak rögzítésre kerül; és ezzel beemelte magába a racionalitásnak azt a mozzanátát, ami korlátozott racionalitásként korábban a mágikus hatás gondo-

latához kötődött. A műalkotások immanenciájának eredete valószínűleg a mágia negációjában rejtőzik.

A művészet nem oldódik fel egy meghatározásban, hanem inkább egy dinamikus konstelláció, mindazon mozzanatok egymásban-léte, amelyeket a szemünk elé kell idéznünk ahhoz, hogy meghatározhasuk azt, hogy mi a művészet a maga tulajdonképpeni meghatározottságában. Eközben eleven ellentmondásokkal találkozunk, amelyek a művészetben magában lejátszódnak. Hegel nem vitte bele a dialektikát magukba a műalkotásokba, hanem ezeket inkább alávetette egy klasszicisztikus kánonnak.

Az esztétika feladata abban áll, hogy ezeket az előzetesen adott ősfenoméneket egy bizonyos feszültségben gondoljuk el, amely aztán egy történeti konstellációvá alakul át. A művészetet nem lehet definiálni, de a művészet fogalmát történetileg sem lehet feloldani. De ebből még nem következik, hogy a művészet fogalma, mint olyan, nem létezik. A mozzanatok szindrómáján keresztül nagyon világosan artikulálódik a művészet egy fogalma, anélkül, hogy ezt egyetlen formulára lehetne redukálni. A művészet fogalma minden mozzanatában történetileg változik, de ezeken a változásokon keresztül, amelyek valami azonosat feltételeznek, a történelemben megvalósul. Ez az önmagát-kitartás, a művészet magja, nem redukálható semmiféle invarianciára. Mivel a művészet önmagában is magas fokúan közvetített, állandóan szüksége van a közvetítésre ahhoz, hogy egyáltalán meg lehessen ragadni – csak így juthatunk el a művészet konkrét fogalmához. Az olyan esztétika, amely nem akar egyszerűen a művészet után kullogni, a művészetnek egy olyan konkrét fogalmát tartja szem előtt, amely a művészet életét is képes elgondolni. Egy bármilyen jellegű absztrakcióval sohasem tudjuk megragadni azt, ami a saját impulzusa szerint a konkrét, és mint ilyen kivonja magát az elvontság hatálya alól.

Kilencedik előadás
(1967. december 21.)

Hölgyeim, és uraim,

van egy hesseni szólás-mondás Buff szabómesterről: „amit ma varr, azt holnap megint felbontja”.^{xxx} Egy kicsit így érzem magam, az utolsó órán elmondottak után. Halálosan félek attól, hogy Önök ezt szó szerint érthetik, mint egy *gradum et parnassum*-ot, mintha közvetlen út vezethetne a zongorázni tanuló fiatalembertől (aki most tanulja a különböző fogásokat) egészen Beethovenig.^{xxxi} Azt szerettem volna, hogy ne jöjjön létre félreértés, én nem egy empirikus eljárást akartam megadni a művészet minőségének kifejlesztésére, és nem is egy olyan eljárást, amelyen keresztül szilárdan és közvetlenül meggyőződhetünk a művek esztétikai minőségéről; csak egy olyan sémát szerettem volna felvázolni, amely Önöknek hasonlatként megvilágíthatja azt a tézist, hogy az esztétikai ítélet objektivitása fokozatonként bontakozik ki, ugyanúgy, mint ahogy egy kabbalisztikus tanítás szerint az igazságnak is megvannak a maga fokozatai. Azt nem tudom pontosan, hogy a kabbalisták hány szintet különböztettek meg: én nem tulajdonítok különösebb jelentőséget e szintek megszámlolásának. Ennél sokkal fontosabb, hogy a kabbalisták megkülönböztették ezeket a szinteket, hogy az igazságot a szintek ilyen összefüggésében gondolták el; ebben az értelemben beszéltem Önöknek a zongoratanárról, és azután rátértem Karl Kraus (a nyelv megbosszulójának és a nyelvvel szembeni vétségek védelmezőjének) metaforájára.^{xxxii}

Talán elmondhatom Önöknek hölgyeim és uraim, hogy a filozófia megértése számára rendkívül lényeges, hogy semmit sem szabad szó szerint vennünk; a filozófia kijelentései nem „statement of facts”-ok, hanem a filozófiai kijelentések és a közvetlen empirikus realitás között mindig egy légüres tér helyezkedik el. Elég nehéz kifejtetni, hogy tulajdonképpen mit is jelent ez, én csak a bolhát szerettem volna elültetni a fülükbe. De én azt hiszem, hogy az empirizmus és mindenek előtt a logikai pozitivizmus félreértése (amely az ilyen fajta gondolkodást elválasztja a filozófiától) éppen abban áll, hogy a filozófia kijelentéseit

szó szerint próbálja értelmezni, mintha valamiféle szigorú érvénységgel rendelkeznének, és mintha a filozófia e különös médiumába való átvitel nem torné meg őket bizonyos értelemben. Azt hiszem, hogy az úgynevezett híres filozófusok közül egyedül Nietzschének volt némi érzékenysége aziránt, amire most gondolok. Én azt mondanám, hogy az a momentum, amely ma összhangban az általános tudattal, olyan tartózkodó a filozófiával szemben, de talán nem is tartózkodó, mindenesetre ez a sajátos „inertis”, ez a sajátos restség éppen azzal függ össze, hogy az emberek ma már alig-alig képesek a szellemi észlelésre. Ennek az észlelésnek az igazságtartalmát nem lehet olyan közvetlenül kimondani, mint ahogy azt a faktikusról szóló direkt kijelentések teszik. Ez az észlelés szoros összefüggésben áll az esztétikai élménnyel, de összefügg az irónia mozzanatával is, amely még Nietzschénél is lényegi szerepet játszik.

De most, hölgyeim és uraim szeretnék visszatérni arra, amit a múlt órán elkezdtem bemutatni Önöknek. Amit a művészetbe beható különböző eljárásmodok konvergenciájáról mondtam, azt sem szabad egyszerűen szó szerint értelmezniük, hanem ezt is egy tendenciaként kell felfogniuk. Ebből Marx is megérzett valamit, amikor a politikai gazdaságtan különböző törvényeit tendenciákként, és nem közvetlenül érvényesülő törvényekként mutatta be. Ezt előrebocsátva – hogy tudniillik a filozófia általában vett lényegéhez hozzátartozik, hogy semmit sem szabad szó szerinti értelemben vennünk – azt mondhatnánk, hogy bizonyos értelemben a dialektika maga nem más, mint az erről szóló artikulált tudat. Ez pedig azt jelenti, hogy a dialektika a gondolkodásnak egy olyan összefüggése, amelynek lényege, hogy ezen az összefüggésen keresztül, amelyben az egyes mozzanatok felbukkannak, semmit sem lehet szó szerint úgy értelmezni, ahogy kimondjuk.^{xxxiii} Önök a dialektikát tehát egy olyan kísérletként is értelmezhetik, amely megpróbál eleget tenni a filozófia e sajátos karakterének, úgy hogy közben ragaszkodik a filozófia által támasztott igazság-igényhez.

A kritikai és a tartalmi elemzés látszólag kontradiktórikus kiindulópontjai, továbbá a viszonylag szilárd anyagi szintből kiinduló elemzések ugyanolyan legitímek, mint a speciálisan esztétikai reakciókhoz vezető formákból való kiindulás. Én itt szeretnék kitekinteni a művészettörténetre, Emil Warburg lényegileg ikonográfiai orientáltságú is-

kolájára, amely korábban Hamburgban székel, és amelyhez olyan kutatók tartoznak, mint Erwin Panofsky, Edgar Wind és mások,^{xxxv} akik lényegileg az anyagi motívumokból indultak ki, de aztán nagy élelméjűséggel eljutottak a formai elemekhez (mint az allegorikus képződmények montázsaihoz). Egy másik példa arra, hogy hogyan lehet eljutni az anyag-elemzéstől a forma-elemzéshez, Walter Benjamin nagy Baudelaire-tanulmánya, melynek címe: *Néhány motívum Baudelaire költészetében*. Ebbe az összefüggésbe tartozik, de természetesen egy egészen más szempontból tekintve Rudolf Borchardt-nak a toscanai villáról szóló rendkívül jelentékeny munkája. Tulajdonképpen a saját villájáról van szó Volpoggióban. Borchardt ennek a villának az esztétikai formáját a jobbágy-rendszer gazdasági tényállásából vezeti le.^{xxxv} Talán anélkül, hogy szerénytelen lennék, a saját Balzacról szóló tanulmányomra is utalhatok, amely szintén az anyagra orientálódik, de azzal az intencióval, hogy az anyagból kiindulva megragadja a formát.^{xxxvi}

Amíg a műalkotásokban volt egy bizonyos tárgyi anyag, ahogy egy regény elbeszél egy történetet, egy kép valamit leképezett stb., addig az esztétikai szubjektum történeti változásainak mindig volt egy tárgyi oldaluk, és ez volt az, amely a tiszta esztétikai formát a társadalom felé „közvetítette”. Én azt hiszem, hogy pl. Courbet-nál is meg lehet állapítani, hogy az, amit realizmusnak nevezünk – és ami összefügg a társadalmi motívumokkal – nála milyen mértékben képfomáló. A formai eljárások lényegében a művészet egész történetében a kiválasztott tárgytól függnék. Manet-nál ezt egészen a részletekig menően meg lehetne mutatni, de ugyanúgy Toulouse Lautrec-nél is. Egy New Yorki művészetkritikus, Shapiro, aki marxista orientáltságú, ezt az elemzést, hogy a tárgyakból kiindulva értsük meg a formai elemeket nagy energiával művelte. Én szeretném legalább nagyon röviden bemutatni Önöknek, hogy hogyan kell elképzelniük konkrétan az ilyen fajta dolgokat. Az, amit a művészet történetében, különösen az irodalomban és a festészetben realizmusnak neveznek, (teljes ellenétben azzal, amit a filozófiai terminus sugall) szorosan összefügg a nominalizmus össz-történetével. Én már rámutattam arra, hogy ez a művészi mozgás „alulról felfelé” halad, és nem olyan, amely a formákból indul ki. Ha pl. egy tájképet festünk, akkor inkább a tapasztalat véletlenszerűségéből indulunk ki, mint a rendnek valamilyen felső

fogalmából. A tapasztalatból való kiindulás pedig a maga részéről a polgári tudatra (lényegében a nominalizmus által meghatározott tudatra) támaszkodik. Ebből a „lentől fölfelé” haladó nominalisztikus eljárásból pedig az következik, hogy a formát magát is lentől fölfelé, vagyis az empirikus adottságokból kiindulva kell kibontani. Ebben teleologikusan már mindaz benne van, ami a modern művészetben minden előzetesen adott forma és kategória, és ezzel együtt a művészet leképező karakterének tagadásához vezetett.

Hölgyeim és uraim, ebből már láthatják, hogy egy történelmi tendencia, amelyet először a tárgyi oldalból kiindulva lehet megérteni, már feltételez olyan alapvető változásokat, amelyeket a festészet formai és strukturális elemeinek változásaihoz hasonlíthatunk. Ezt a gondolatot a művészet valamennyi területére nézve bizonyítani lehetne, és ez konvergálna azokkal a tényekkel, amelyek a tiszta forma-elemzésből adódnak; így bizonyos képekben pl. ki lehetne mutatni a geometriai elemek teljes visszaszorulását stb. Már Valéry is felhívta a figyelmet arra, hogy a nagy impresszionisztikus festészetben az olyan momentumok, amelyek korábban, a nagy realista festészet előtt, pl. Courbet-nál még normatív érvényűek voltak (mint pl. a kompozíció fogalma, vagyis az ábrázolt alakoknak egy felső szempontból való elrendezése) teljesen közömbössé váltak.

A következőkben még szeretnék elmondani egy-két gondolatot a „tartalom” és a „forma” komplexusáról. A formát, ha kiemeljük a tartalomhoz fűződő dialektikájából, a megmerevedés veszélye fenyegeti; valóban azzá válik, amit joggal és nagyon pejoratívan „akadémikusnak” szokás nevezni. Ez a formalizmus elleni reakciós érvelés legfontosabb igazság-mozzanata, csak hogy ebben az érvelésben a „formalizmus” ellen még egészen más dolgok is ott lebegnek: a művészetnek a maga másikká váló szükségszerű, belső viszonyát, amin önmagát megerősíti, összemossa a művészet által empirikusan leképezendő valóság mozzanatával. Ebben a kontaminációban (ahogy azt az egyik oldalon az egészséges népérzék szószólóitól, és a másik oldalon a „dialmat” képviselőitől halljuk) Hegel sem volt teljesen ártalmatlan. Hegel ugyanis minden hangsúlyt a tartalomra helyezett, és ez egyrészt kinyilvánítja a legitim ellenállását az üres és közömbös játékkal szemben, amelyet – és megint nem teljesen jogosan – a dixhuitième siècle művészetében érzékelt. Ebben azonban már benne van a nyárs-

polgáriság eleme is, az a jóindulatú képgyűjtő, aki mindig arra törekszik, hogy egy kép lehetőleg sokat ábrázoljon, és minél több részlete nagyon pontosan legyen megfestve. Valamit ebből már Hegel esztétikájában is érzékelhetünk, és ez annak az ára, amelyet a nagyszerű józanságnak – amely tagadhatatlanul a hegeli filozófia egyik eleme – a művészettel való foglalkozásért fizetnie kell. Ha ma ebből a szempontból kiindulva szidják a formalizmust, akkor ez nem más, mint anti-intellektuális uszítás. Mert ez szembeszegül azzal, hogy az egészséges, romlatlan ember – tehát egy természeti kategória, amely teljesen visszamaradt a szubjektum történelmi differenciálódása mögött – ugyanúgy, mint az anyag azt követelné, hogy a szublimálás sikertelen legyen.

Eszerint a szemlélet szerint mindaz, ami túlmutat az anyagra vonatkozó éhségen, szükségképpen dekadens. Én azt hiszem, hogy itt Hegellel szemben nagyon energikusan és kritikusan kell megfogalmazni azt a gondolatot, hogy a tartalom és a forma nem abban az értelemben azonosak egymással, mint ahogy ő azt a költészet és a képzőművészet esetében kimutatta. Azt kell mondanunk, hogy szélesebb értelemben egy műalkotás tartalma mindig megformált és a forma által közvetített – bizonyos értelemben olyan egyedi mozzanatokról van szó, amelyekből egy műalkotás összeáll. Tekintsük pl. azt az egyszerű és mégis nagyszerű (habár némileg szimplifikált) megfogalmazást, amelyben Schönberg – akinek különös adottsága volt az ilyen ütős megfogalmazásokra, de ugyanakkor „terrible simplificateur” is volt, legalábbis az elméleti kérdések terén – egyszer azt mondta, hogy a zene tartalma nem más, mint egy téma története; ugyanúgy, mint ahogy egy regény – ez természetesen mintegy magától adódik – egy személy története. Egyébként figyelemre méltó, hogy egy olyan zenetudós, aki olyan ellenségesen állt szemben a modern zenével, mint Heinrich Schenker,^{xxxvii} ebben egyetértett a maga antipólusával, Schönberggel. De ugyanakkor azt is meg kell állapítanunk, hogy a kantianus-formális koncepció a modern művészetnek (amennyiben rendelkezik a formával való játék mozzanatával) bizonyos értelemben nagyobb játékteret ad, mint a hegeli koncepció. A kanti koncepciónak viszont azt kell a szemére vetnünk, hogy elégtelen, mert a tartalom és a forma megkülönböztetése mögött mozog. *Az ítélőerő kritikája* még a XVIII. századi racionális filozófia, szinte azt lehetne mondani, hogy még a

kritika előtt helyezkedik el; tulajdonképpen még Leibniz és Wolff világába tartozik, és nem *A tiszta ész kritikájának* világába, amikor a szép érzéséről beszél, és ezt az érzést transzcendentálisan próbálja megragadni. *A tiszta ész kritikája* után – és itt nem csak a tiszta ész kritikájáról, hanem magáról a tiszta észről van szó – az egész művészet szubjektív lesz, mert az érzelmek empirikusak, és ugyanakkor objektív is lesz, mert a műalkotások artefaktumok (már most is a tapasztalat tárgyai). A műalkotások konstitutumok, és ezért tulajdonképpen nem lehetne tárgyalni őket az ész-kritika konstitúciós problematikája alatt. Ezáltal a művészethez való szubjektív viszony a nem a befogadó a priori módon felvázolt reakciója, hanem a tárgy objektivitásától függ; a művészet tárgyai ugyanis abban különböznek más tárgytól, hogy objektíve, egy szubjektumon áthaladva, már mindig is szellemiek. Azt lehetne mondani, hogy a szubjektum a műalkotások formájában és tartalmában gyökerezik, és csak szekundér módon, mindenféle véletlenszerűségtől sújtva gyökerezik abban, ahogy az emberek a műalkotásokra reagálnak.

De ezt ugyanakkor és bizonyos értelemben be is kell korlátoznunk; a művészet ugyanis történetileg visszautal a tudat egy olyan állapotára, amikor a dolgok, az objektív módon tárgyasított dolgok és az erre vonatkozó reakciók még nem váltak el olyan élesen egymástól, mint később a szubjektivitás és az ehhez hozzárendelt dologság korában. Ez a tény nagyon könnyen elvezethet oda, hogy azok a reakcióformák, amelyek a dologszerű tárgyasítások korrelátumai, vagyis azok a módok, ahogy a szubjektum valami tárgyasítottat megszólít, minden művészet aprioriját félreismeri. Ha már feltételeztük az elmélettel (vagyis a társadalom kritikai elméletével) való egybeesést, amely a művészet termelésének elsőbbséget tulajdonít a forgalomhoz és az újratermeléshez képest; és én azt hiszem, hogy ebből kell kiindulnunk ahhoz, hogy valami értelmeset tudjunk mondani a művészetről, és ebből már következik egyfajta kritika a naiv esztétikai szubjektívizmussal szemben, ahogy az Kantnál megjelenik.

Ezt az érdeklődést Hegel jelentette be Kanttal szemben. Tehát az esztétikában is úgy van, mint az ismeretelméletben (vagy ha akarják a metafizikában): a Kant és a Hegel közötti folyamat nyitott, és váltokozva hol az egyiknek hol a másiknak kell igazat adnunk. Mind a mai napig az a filozófia egyik feladata (amely ezen a ponton mindig betör-

te a fejét), hogy ebben a folyamatban – ha most az egyszer pozitívisztikusan fejezhetem ki magam – újabb és újabb instanciákat vessen fel. Nem arra gondolok, hogy az „életre” vagy az „alkotó emberre” kellett volna visszanyúlnia, hanem a művészetet a termelés objektív módon kifejlődött törvényszerűségei szerint kellene megragadnia. És ez különösen érvényes a mostani szituációinkban: az, amit *Az ítélőerő kritikája* és általában a szubjektív esztétika és ezzel együtt a hatás-esztétika is primernek tekint, vagyis az úgynevezett művészet-élmény, a magasabb érzékelések, amelyekkel az emberek a művészet tekintetében rendelkeznek, eminens mértékben kalkuláltak és kiszámítottak. Ugyanakkor a legtöbb ember kicsiszolt és az autonóm reakciói az autonóm módon megalkotott műalkotásokkal szemben általában szembeszegülnek e művészet lényegével. Ez lett a művészetből, amióta bekerült a kultúraipar csapdájába; mintha ez lenne a válasz arra, hogy a művek egyre inkább összehúzódnak a saját házikójukban, és így tulajdonképpen megfelelnek a kontingenciának és a hatás heteronómiájának, amely a művészet jelenlegi társadalmi feltételeiből kiindul. Ezzel szemben voltak olyan korszakok is, amelyekben a művek tulajdonságai között egy kényes egyensúly állt fenn, amelyek mind a műveket, mind a reakciós formákat uralta. De én mégis azt hiszem, hogy visszatekintve általában eltúlozzák a művek és a rájuk adott reakciók boldog konkordanciáját.

Tizedik előadás (1968. január 4.)

Hölgyeim, és uraim,

azt hiszem, kell adnom Önöknek egy képet arról, hogy kell feltárunk egy ilyen szituációt, mint ahogy arról is, hogy kell meghatározunk ennek centrális kategóriáját. Ez a kategória minden kétséget kizáróan a modernség kategóriája; Önöknek fel fog tűnni, hogy ez a fogalom már a kezdetektől egy bizonyos könnyű paradoxont involvál, amennyiben ugyanis, hogy már maga is egy tiszteletreméltó kornak örvend. Baudelaire-nél fordul elő először, mégpedig abban az emphatikus értelemben, ahogy ma használjuk, habár már a XIX. század elején is találkozhatunk olyan megfogalmazásokkal, hogy a modern költészet ebben vagy abban különbözik a régitől. De ekkor a modernség fogalmára még nem nehezedik különösebb teher, egyszerűen a korabeli használatnak megfelelően alkalmazzák; Baudelaire-nél és Rimbaud-nál viszont teoretikus értelemben emphatikussá válik. Baudelaire-nél újra és újra találkozhatunk vele, mindenekelőtt a művészetelméleti írásokban, de akkor is, amikor elméleti fejtegetésekben Manet felé fordul; amikor ezeket a festőket vagy rajzolókat a modernséghez, vagy a modern stílushoz sorolja [...].

* * *

Eközben döntően az új kategóriájáról, és ennek történelemfilozófiai tartalmáról van szó, pontosabban arról a normatív karakterről, amely ebben az újban benne rejlik. Ha Önök újra és újra annak bizonygatásával találkoznak, hogy nem is valami önmagában vett újról van szó, hanem tulajdonképpen minden azon múlik, hogy mi van itt és most, hogy a régi, az igaz, a logikus talán mégis jobb volt vagy jobb lenne, vagy valami ilyesmi, akkor mindig legyenek a tudatában annak, hogy az ilyen magyarázatokhoz eleve valamilyen kispolgári és apologetikus hang kapcsolódik, úgy hogy mindenféle *ressentiment* nélkül ebből nem is tudunk kijönni. Az újnak ez a fogalma emphatikus értelemben

jelenik meg Baudelaire egyik költeményében, amely a *La mort* ciklusba tartozik a *Les fleurs du mal*-ban. Ezt a költeményt szeretném most felolvasni Önöknek:

*Halál, vén kapitány! Horgonyt fel! Itt az óra.
óh, untat ez a táj! Halál! Fel! Útra már!
Bár várjon tintaszín ég s víz az utazóra,
tudod, hogy a szívünk mégis csupa sugár!*

*Töltsd bőven italod, üdítsen drága mérge!
Így akarunk, amíg agyunk perzselve gyúl,
örvénybe szállani, mindegy: Pokolba, Égbe,
csak az Ismeretlen ölén várjon az ÚJ!^{xxxviii}*

Azt hiszem, hogy ezt a költeményt egy kicsit közelebből is szemügyre kell vennünk, mert nagyon sokat nyújt a modernség és az új kategóriája számára, vagy másként szólva, ha újra és újra visszatérek erre a költeményre, akkor ebből egy bizonyos erő fog kiindulni.

Mindenekelőtt az „appareillons” [„útra már”] igényel egy bizonyos fajta magyarázatot. E szó jelentéséről ezen a különös helyen talán lehetne vitatkozni. Én azt feltételezem, hogy Baudelaire egy nagyon pregnáns értelemben használja a kifejezést, mégpedig egy tengerészeti nyelven, és így nagyjából azt jelenti, hogy „készítsétek el a horgonyt, hogy hamarosan felszedhessük”; ami viszont némileg ellentmondana a megelőző „levons l’ancre”-nek („horgonyt fel”-nek), ekkor ugyanis először szednék fel a horgonyt, és csak azután készítenék elő. De azt mégis meg kell állapítanunk, hogy ez a kifejezés benne marad abban a szférában, amelyben az egész költemény metaforikája mozog. Különösnek tűnhet, hogy a halált öreg kapitányként szólítja meg, amely a hajót számunkra ismeretlen partok felé kormányozza. Csak mellékesen szeretném megjegyezni, hogy a hajó-metaphora vagy hajó-allegória Baudelaire-nél az *Albatros* című nagyszerű költeményben is megjelenik, és ez a tulajdonképpeni eredete a modernség egyik legnagyobb lírikus manifestumának, Arthur Rimbaud *La bateau ivre* című versének. De ezt csak a romanisták kedvéért mondtam; az is lehet, hogy az „appareillons” egyszerűen az „appareil” értelmében szerepel (mint felszerelés, apparátus), és ekkor annyit jelent, hogy „legyetek készen,

készüljetelek elő”. Az új tehát itt úgy jelenik meg, mint egy jelszó, mint egy olyan jelszó, amely felé törekedni kell, ez az az elzárt rendelkezés, amelyet elküldünk a hajóval, amely itt kibontja a vitorláit, és majd csak a nyílt tengeren szabad kibontani. Ez teljesen megfelel az új normatív karakterének, amely éppen a mai viszonyokra alkalmazva még mindig tartalmaz valamit abból a sokkoló erőből, amit e költemény a megszületésekor kisugárzott, amikor Manet a csúcson állt, és amikor a *Trisztán* (amelyről egyébként Baudelaire is említést tesz, de amelyet ő maga nyilvánvalóan nem ismert) már néhány éve elkészült. Ez a normatív karakter kifejezetten meg is fogalmazódott a következő mondatban: *il nous faut être absolument moderne*; a legszélsőségesebb pontig modernnek kell lennünk.^{xxxix}

Különös, hogy ez a fogalom, mintegy száz év óta a középpontban áll, anélkül, hogy a kellő mélységben elgondolkodtak volna róla. Az egyetlen kivétel ebben a tekintetben Benjamin *Passagenarbeit*-ja, amelyben ez a fogalom a maga történeti helyi értéke szerint, mégpedig éppen Baudelaire-re tekintettel kerül kifejtésre.^{xl} Egyébként is több kutatás született e fogalom történeti eredetéről, amely – hogy legalább ennyit jelezzek Önöknek – a maga új alakjában a luttres entre les anciens et les modernes-re, a klasszicisták és a modernek közötti, a XVII. század végén kirobbant vitára utal vissza. Néhányan, mint pl. a híres Jauß arra hajlanak, hogy a modernségnek ezt a fogalmát többé-kevésbé generációs viszonyként értelmezzék, vagyis olyan valamineként, ami mindig ismétlődik, anélkül, hogy e fogalomnak ilyen képességet tulajdonítottak volna, ami minőségi meghatározás lenne, ellentétben a tisztán temporális meghatározással. És ezt kíséri az az ellenvetés, hogy a modernség a modernség kedvéért rossz – ez egy olyan ellenvetés, amely közelebbről tekintve, a tradicionális apológiájára fut ki, habár van egy bizonyos igazság-magva. A további elemzésekben még el fogunk jutni oda, hogy ebben van valami. Az ilyen mondatokat, legyenek azok bármennyire is triviálisak, mindig úgy kell tekintenünk, hogy azt, ami bennük meg van fogalmazva, egy előrehaladott tudattal próbáljuk szembesíteni, és nem állunk meg naiv módon egy régi vitánál, és aztán egy ellenvetést, legyen az mégannyira [...].

Mindenesetre a művészet kapcsán mindig figyelembe kell vennünk azt, amit a modernség kategóriái kötelezően tartalmaznak, vagy legalábbis azt, amit a hozzájuk való feszültség kifejez.

Ebben az összefüggésben rendkívül figyelemre méltó, hogy egy olyan teoretikus, mint Arnold Gehlen, akit biztosan nem lehet vádolni a haladás iránti szimpátiával, a modern művészetről szóló rendkívül értő munkájában azt mondja, hogy tulajdonképpen minden művészet, amely nem rendelkezik a modernség karakterével, apokrifá válik és lesüllyed a szellemi alvilág szintjére.^{xli} (Azt hiszem, kifejezetten szüksége van erre a szóra.) Ez bizonyos értelemben érintkezik azzal, amit én évekkel ezelőtt egyszer a „hotelkép-festészet” fogalmával próbáltam megragadni.^{xlii} A modernségre vonatkozó kérdés szociológiai értelemben mindig az urbanizmussal, és a modern nagyvárossal függ össze, amely az emberek uralkodó együttélési formája lett, és ami ebből kivonja magát, az eo ipso sajátos, elmaradott, tulajdonképpen még azt is mondhatnánk, hogy provinciális karaktert kap.

Minden jelentős műalkotás, amely ellenáll a modernség fogalmának, vagy ambivalens viszonyban áll vele, tulajdonképpen bizonyos értelemben az agrárkultúra elveszett pozícióit képviseli. Ez a kultúra elveszett egy olyan világban, amelyben mindent a technikai termelőerők fejlődése ural, és amelyben aztán azok az életviszonyok és életkörülmények, amelyek kivonják magukat a technikai termelőerők uralma alól, már csak egy visszamaradt enklávét, és nem egy szükségszerű egzisztenciálét alkotnak. Ami ellenáll a modernség fogalmának, az kispolgárivá és provinciálissá vált; mintha Baudelaire és Rimbaud szava valóban egyfajta objektív kötelező érvénnyel rendelkezne, mint ha minden szubjektív tapasztalat (amely szekuláris vagy több mint szekuláris) e nagy francia költőknek köszönhetné a maga létét. Én azt gondolom, hogy ahol a művészek nem a hétköznapiaságból, nem a tradicionális értelemben vett érvényesség érzéséből indulnak ki, ott megteremtődik a modern művészet lehetősége; ellenkező esetben viszont nem.

Az ilyen művészek között olyanok is vannak, akikről nem lehet elvitatni az eredetiséget. A zene területén egy olyan komponistára szeretnék utalni, aki Németországban ugyan kevésbé ismert, de az angolszász világban hallatlan népszerűségnek és hírnévnek örvend, a finn Jan. Sibeliusra. Sibelius, támaszkodott az ipari fejlődéstől kicsit félreeső országának népzenejére, szigorúan tartotta magát a tonalitáshoz és teljesen ignorálta azokat a harmóniai újításokat, amelyek a *Trisztán* elkészülte óta ismertek voltak; egyfajta polemikus szándékkal

kerülte a német iskola azon művészeit, akiket meg kellett ismernie. Sibelius megpróbált a tonalitás eszközeivel – azon a módon, ahogy ő alkalmazta azt – vagyis a tradicionális kompozitorikus eszközökkel valami eredetit alkotni, vagy ahogy azt egy némileg visszaszítító fogalommal mondani szokták, egy személyes stílust kialakítani.^{xviii} [...]

Nos, hölgyeim és uraim, bennünket itt nem a Sibelius tehetségére és zeneszerzői rangjára vonatkozó kérdés érdekel, hanem inkább az, hogy ezek a munkák, amelyek megpróbálják elkerülni a töréseket, a diszszonancia, a szétszakítottság és a negativitás mozzanatait, maguk válnak teljesen törékenyekké. Meg lehet mutatni, hogy amennyiben nem egyszerűen az addigi zenei technikák tradicionális eljárás módjait alkalmazta, hanem megpróbálta a tradicionális nyelv bizonyos elemeit az összefüggésből kihasítani, sőt modern kifejezéssel megpróbálta „kiszerezni” őket, ami által egy olyan zene jött létre, amelyről szigorú értelemben azt lehet mondani (ezt meg tudnám mutatni Önöknek, habár ez nem fér bele egy általános esztétikai előadás keretei közé), hogy éppen azzá vált, amit a művészi reakció a modernség szemére szokott vetni, tudniillik érthetlenné.

Ha az összefüggés tradicionális kategóriáit elkerülve, a tradicionális anyaggal próbálunk operálni, akkor ez az anyag nem rendezhető alapvetően új konstellációkba, és akkor az összefüggés maga is minden ponton törékeny lesz. Az ebből adódó művészet pedig, amely a jól ismertség és a hagyományosság látszatával rendelkezik, az érthetlenség egy üres terét egyesíti, úgy hogy ha gonoszak akarunk lenni, Sibelius ellenére akár szürrealistának is nevezhetnénk. Emlékeztetek arra, hogy néhány évvel ezelőtt folytattam egy vitát egy angol teoretikussal és történésszel, Newman-nal Sibelius-ról, amiért Newmant nem kis felelősség terheli. Az akkor már nagyon idős, de egyébként rendkívül szuverén és okos férfi rámutatott a jól ismert és a magától értetődő valamint az érthetlenség közötti ellentmondásra, és erről aztán azt mondta, hogy igen éppen ez az, amit mi angolok annyira szeretünk. Ezzel egy nagyszerű öniróniáról tett tanúságot, ami egyébként összefügg az esztétikai ítéletek objektivitására vonatkozó nézeteivel; ő ebben a tekintetben (habár korának leghíresebb zenekritikusa és Richard Wagner legjobb ismerője volt) egyfajta szubjektív-individuális szkepszist képviselt, amelyről most aligha tudunk képet alkotni magunknak. De ez nagyon jól illik ide. Röviden, ha meg-

próbáljuk kivonni magunkat a modernség követelményei alól, és a saját magunk módjára (és nem hagyományos módon) bohóckodunk, akkor ez nemcsak azért lehetetlen, mert ez egy többé-kevésbé homályosan értelmezett úgynevezett korszellemnek nem felel meg. És ezért nem csak arról van szó, hogy ezek a hagyományos, tradicionális eszközök, amelyekről tulajdonképpen sokat vártunk, egyszer csak megbabonázódnak, ha kiemeljük őket abból az összefüggésből, amelyet ők maguk hoztak létre, és nem a történelem kölcsönözte nekik. Az, aki bizonyos értelemben ellenáll az újnak, egyfajta epigonizmusra és tradicionalizmusra van ítélve, és őt a valóban tehetséges anti-modern művészek is utálni fogják.

Ez az alapja tehát annak az elterjedt tanításnak is, hogy ha bizonyos állapotokhoz tartjuk magunkat, amelyek ki vannak emelve a kor változásából, akkor valami sikerülhet. De ez nem tartható. A modernség fogalma éppen ezt a metsző karaktert vette fel: ami a törések elkerülésére tör, maga is messzemenően törékenynek bizonyul. Térjünk vissza egy másodpercre (pontosabban, szeretném megkérni Önöket erre) arra a gondolatra, hogy a modernség viszonya a tradícióhoz minőségileg más, mint ahogy azt a művészetben általában elképzelik. Azt hiszem, hogy ebben van egyfajta közeledés ahhoz, amit én minőségi mozzanatként szeretnék nevezni a modernség kategóriáján belül. Azt, amit a modernség megjelenésével, tehát a nagy modern líra és az impresszionisztikus festészet óta a tradícióvesztésen általában értenek, az inkább a tradíció-fogalom megváltozásával összhangban játszódott le, bár vannak, akik ezt sokkal barátságatlanabban fejezik ki. Egy tradicionális polgári társadalomban, amelyben minden az ekvivalencia princípiuma szerint működik, a tradíció-fogalom (amely a természetadta viszonyokra és a családi összefüggésekre utal vissza) némileg paradox és ellentmondásos alakot vett fel. Ez valószínűleg – mellékesen szólva – az alapja annak az újra és újra mobilizált sokkélménynek, amely mihelyt észrevevesszük, hogy modernség bizonyos képei (mint pl. a mozdony az elmúlt évszázad harmincas éveiből, vagy egy elegáns ruhadarab a nyolcvanas évekből vagy valami hasonló dolog) bizonyos érelemben régebbinek tűnnek nekünk, mint a nagyon régi dolgok, mégpedig azért, mert a tradíció (majdnem azt mondhatnánk, hogy a történelem, a történelmi változás) fogalma el-
lentmond a modernségnek, tehát az ipari termelés racionális módon

megkonstruált világának. Így nehezen tudjuk elképzelni, hogy a modernség valóban létezhet, és hogy olyan valaminek, aminek a fogalma szerint történelemnélkülinek kellene lennie (mint a modernség) mégis csak rendelkezik történelemmel.

Tizenegyedik előadás

(1968. január 9.)

Hölgyeim, és uraim,

mutattam Önöknek néhány modellt arra, hogy az olyan műalkotások, amelyek első ránézésre és az összbenyomás alapján úgy tűnik szembenállnak a modernség szellemével (mint pl. Bruckner zenéje) aztán mégis nagyon szorosan összefüggnek vele. Szerettem volna megmutatni Önöknek, hogy az olyan művészek kérdése, mint Bruckner – a kérdést objektív értelemben véve, amit a művei kérdeznek, és nem szubjektív értelemben, amit ő maga tekintett problémának –, tehát az objektíve Bruckner mögött álló kérdés [...], a teológiai afirmáció, egyfajta megdicsőítés, mint valami új mégis csak lehetséges; és nem esne nehezünkre megmutatni, hogy mindazok a törések a partitúrában, amelyek Bruckner individuálisan elfogulatlan és naiv zenéjében benne vannak, és amelyeket egy többé-kevésbé kifinomult [...] [eljárással] megpróbáltak eltüntetni, hogy ezek tulajdonképpen összefüggnek az anakronisztikus stílussal. Ez pedig azt jelenti, hogy a művészet bizonyos funkcionális-dinamikus eszközeinek olyan átalakításait hozzák magukkal, amelyekben van valami rendkívüli zsenialitás és produktivitás, de amelyek ellentmondanak ezen eszközök objektív értelem-implikációinak; így kerül be Bruckner műveibe az a sajátos törekenység és össze-nem-illés, amely a látszólag monologikus zártságtól, amelyekre a szimfóniákban törekszik, ilyen elidegenítő módon eltávolodik. Én azt hiszem, hogy ha Bruckner zenéjét ebből a szempontból elemeznénk, akkor ez nagyon messzire vezetne; én az esztétikában azt az elvet szeretném érvényesíteni, hogy a rangos műalkotások esetében, azokból a helyekből, amelyek nem teljesen sikerültek és nem teljesen egybehangzóak, sokszor többet és mélyebbet lehet tanulni, mint azokból, amelyek simák és lekerekítettek.^{xliv}

A modernség először is – és ez nagyjából összhangban van azzal, amit az egészséges emberi értelem mond, ami azonban messze visszamegy e fogalom specifikációja mögé – követelésként jelenik meg: a művészeknek birtokolniuk kell a technika mindenkor elért színvona-

lát és koruk eszközeit. Ez egy olyan követelmény, amelyet még az olyan retrospektív és restauratív lelkületű művészek is, mint amilyen Rudolf Borchardt volt, mindig a leghatározottabban elismertek. És ehhez talán csak azt kellene hozzáfűzni, amit egy alacsonyabb szinten Sibeliusról, egy magasabb szinten pedig Brucknerről megmutattam, hogy az nem egy jóindulatú ajánlás minden művész számára, hogy rendelkeznie kell korának legfejlettebb eszközeivel, hanem hogy itt egy sajátos kényszer uralkodik, ami azt jelenti, hogy az olyan művek, amelyek ennek nem tesznek eleget, amelyek úgy viselkednek, mintha semmi nem történt volna, hogy különös módon [...]. Másrészt közelebbi szemügyre vételnél azt láthatjuk, hogy a modernnek-lenni követelménye, a saját kor eszközei feletti rendelkezés értelmében talán nem is tartalmaz olyan sokat, mint ahogy azt első hallásra gondolnánk. Vannak olyan jelentékeny művészek, akik rendelkeznek egy speciálisan modern karakterrel, akiknél minden, amit tesznek modern, és akik ennek a követelménynek mégsem tesznek eleget; ezek azok a művészek, akik a művészethez való extenzionális viszonyban szembenállnak koruk művészetének főáramával, de akik éppen azért, mert nem tartoznak hozzá az össz-tendenciához, olyan új perspektívákat nyitnak meg, amelyek rendelkeznek a modernség karakterével. Miközben sohasem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a művészeti alkotások egyáltalán nem kötelezően megformált képződmények, hanem inkább egy manifesztum karakterével rendelkeznek, tehát tulajdonképpen sokkal inkább programok, amelyeket majd mások fognak valóra váltani.^{xlv} Ebben az összefüggésben meg kell említenünk Henri Rousseau, a festő nevét, aki az infantilis vagy naiv festészeti móddal félreérthetetlenül rendelkezik a modernség karakterével; művei bővelkednek olyan vonásokban, amelyek később majd a szürrealizmusban jutnak önmaguk tudatára. Az irodalomban pedig a rendkívül jelentős Robert Walser nevét kell megemlítenünk, aki egész biztosan nem birtokolta kora leghaladóbb regénytechnikáját, de aki bizonyos értelemben egyenesen Kafka pendant-jának tekinthető, és egy minőségileg eminens értelemben feltétlenül modernnek tűnik. Vagy emlékeztethetnénk egy olyan komponistára, mint a francia Eric Satie, aki Németországban igen kevésbé ismert, de aki a neoklasszicizmus esztétikáját, és bizonyos szürrealista dolgokat az elsők között fogalmazott meg művészileg, és aztán a saját eljárásában egy különös dilettantiz-

mussal be is tiltotta őket. Nyilvánvalóan úgy van, hogy éppen a történelem csomópontjain bizonyos körülmények között a kivülállók, akik nem uralják teljesen az anyagot, döntő jelentőségre tehetnek szert. Ebben az összefüggésben mindenképpen meg kell említenünk, hogy még egy olyan mester is, mint amilyen Schönberg, legalábbis a genezisét tekintve autodidakta volt, és a francia festészet nagy forradalmárai, mint pl. Picasso szintén nem közvetlenül a francia tradícióból érkeztek, hanem Spanyolországból. Szeretném fölhívni a figyelmüket arra, hogy a tradíció fogalmát a művészet történetében valószínűleg sokkal megtörtébbnek és dialektikusabbnak kell elgondolni, mint ahogy azt általában teszik. De ha ettől eltekintünk, akkor az a követelmény, hogy a saját korunk eszközeinek sztemderdjait birtokolni kell, és hogy ennyiben a modernség posztulátuma uralkodik, már benne van Dante *Isteni színjáték*ában is; ebben már megjelenik valami, amit a haladás tudatának nevezhetünk, és ami összhangban áll a korai olasz reneszánsz akkoriban feltörekvő, emancipálódó festészetével. A romanista Jauß, akinek a prousti időproblémáról szóló kiváló tanulmányt köszönhetjük, a modernség fogalmát egyfajta örök, vagy természeti kategóriaként tekintette, bizonyos értelemben, mint egy generációs viszonyt, ahogy az (mint mondja), a híres *luttes des anciens contre les modernes*-ben a XVII. század végén Franciaországban megjelent. De én azt hiszem, hogy ez a tézis igazából nem tudja megközelíteni azt, ami az új kategóriájában valóban lényeges. A kézműves up to date-nek lenni még nem érinti a modernség speciális értelmét. A modernség speciális értelmét nagyon nehéz megragadni, és ez azért van így, mert ez a fogalom a maga részéről tartalmaz valami negatívumot vagy absztrakciót. Rendkívül nehéz megmondani, hogy mi a modernség minőségi értelemben; tulajdonképpen csak azt tudjuk megmondani, hogy mi nem az. Ez a fogalom (és én azt hiszem, hogy ennek van konstitutív jelentősége) maga is rendelkezik egyfajta határozatlansággal. Szeretném Önöket még egyszer emlékeztetni Baudelaire költeményének (*La mort*) nyolcadik ciklusára, amit az utolsó órán felolvastam Önöknek:

*Így akarunk, amíg agyunk perzselve gyúl,
örvénybe szállani, mindegy: Pokolba, Égbe.*

A szakadék mélyébe zuhanunk, legyen az az ég vagy a pokol. Mi jelentősége van ennek? Ebben az *enfer ou ciel, qu'importe*-ban természetesen benne egy meghatározatlan karakter, vagy talán egy metaforával kifejezve egy vak mosoly karaktere, amely oly jellemző a modernség fogalmára, és amely meghatározza a modernség fogalmának irányát. Baudelaire-re és a modernségre általában nagyon jellemző ez a sajátos vakfolt, a meghatározatlanság és a meghatározhatatlanság mozzanata. Erre szerettem volna felhívni a figyelmüket, és én ezt egykor úgy próbáltam megragadni, hogy modernnek kell tekinteni mindazokat az alkotásokat, amelyekről nem tudjuk, hogy mik; a probléma így abban áll [...]. Baudelaire megemlíti és felidézi ezeket a vakfoltokat, anélkül, tematikussá válnának. De az elvontság ilyen kifejezése ellenére, amellyel még mikorologikusan foglalkoznunk kell, először is azt kell megállapítanunk, hogy a modernség fogalma minőségileg meghatározott, mint egyfajta principális lemondás a tradicionalizmusról, vagyis az arra való vonatkozásról, ami már ismerős, ami már adott, szélsőséges ellentétben az olyan művészi formákkal, amelyek – ahogy az állítólag a modern és a klasszikus minden párbeszédében megjelenik – szembefordulnak egy bizonyos tradícióval, legyen az a klasszikus vagy a romantikus tradíció. Ahhoz, hogy meg tudjuk ragadni a modernségnek ezt a minőségi fogalmát, a művészetén túlmenően arra a helyi értékre is reflektálnunk kell, amelyet a művészet a polgári társadalomban betölt. Az magától értetődő, hogy a művészet azáltal, hogy a polgári társadalom célracionalitásából előlép, egy olyan összefüggést képvisel, amely egy weberi terminussal szólva nem célracionális. Vagyis a művészet magára veszi az irracionalitás egy mozzanatát, és így a maga pusztá egzisztenciájánál fogva eleve (és ez az összefüggés a mai technikai korszak egyik legtriviálisabb jelensége) visszamaradottnak mutatkozik a polgári világ mögött, és ezzel egy olyan tuskével rendelkezik, amely a művészetet a nem-igazság és a provincialitás karakterével ruházza fel. Számomra a művészet történetében az tűnik a döntő ellentétnek, vagy a döntően új tudatnak, ahogy azt Baudelaire és Rimbaud elsőként ebben a radikalitásban megfogalmazta, hogy a művészet többé nem elégedhet meg azzal, hogy a polgári racionalitás princípiumát (nem egyszerűen, azzal, hogy egy kitágított pásztoridillbe merészkedik) önmagától elhárítja, hanem a szembenállását és ezzel együtt a polgári célracionalitást azáltal pró-

bálja uralma alá hajtani, hogy ezt a célracionális világot és ennek dezi-
derátumait beemeli önmagába; és ez a formaproblémák tekintetében
éppúgy igaz, mint a tárgyak tekintetében. Én azt hiszem, hogy ezzel a
gondolattal, amely nem tisztán a művészetre jellemző, hanem a társa-
dalmi realitásban elfoglalt helyére vonatkozó meggondolásokat is
magában foglal, egy ilyen koncepció már Baudelaire-nél is megjelenik.
És ezzel már nyertünk valamit a modernség minőségi meghatározása
számára, vagy legalábbis azt gondolom, hogy ez egy kicsit hozzájárul
az új, a modernség állandóságának rejtélyes fenoménjéhez.^{xlvi} Mivel
ebben a tekintetben, a művészet és a célracionális világ paradoxonja
tekintetében az elmúlt száz évben, vagyis Baudelaire halála óta, sem-
mi sem változott, ezért ezzel a kérdéssel a művészetnek még ma is
szembe kell néznie. Azt lehetne mondani, hogy Baudelaire-t és köz-
vetlen előfutárát, a nagy amerikai költőt, Edgar Allan Poe-t, a művé-
szet filozófiája még egyáltalán nem tudta megfelelően értelmezni: ők
voltak ugyanis a művészet első technokratái, a szót helyesen értel-
mezve. Abból s szempontból, amelyből mostani vizsgálódásaink meg-
fogalmazódnak, egyáltalán nem tekinthető véletlennek, hogy az emfa-
tikus értelemben vett modernség mögött egy amerikai áll. És ugyan-
úgy az sem véletlen, hogy az az eszme, hogy a műalkotások nem
puszta természeti produktumok, és nem csak a természettel kell fog-
lalkozniuk, hanem valami olyasmik, amiket meg lehet konstruálni,
hogy ez a gondolat egy sor elméleti munkában felbukkan [...], ame-
lyek közül a legfontosabb a „Rajna” című költemény konstrukciójáról
szóló írás. Miközben persze ezeknek az írásoknak sem a filozófiai
rangját, sem a formáját nem szabad túlbecsülni. Ebben az összefü-
gésben elsősorban az a lényeges, hogy ezt a problémát megragadjuk,
és Baudelaire volt az, aki ezt a kérdést fölvetette, aki az írásaiban
semmi mással nem foglalkozott, csak ezzel a kérdéssel, és a modern-
ség művészetét, mint a kifejlett kapitalizmus és industrializmus vilá-
gának művészetét próbálta tanulmányozni. Ez a mozzanat az, amit
speciális értelemben modernségnek nevezhetünk. A negáció, amely a
modernségben annyira fontos, háromféle módon konkretizálódik.
Először is abban – és én most abból indulok ki, ami speciális esztétikai
értelemben szekundér, tehát itt egy olyan dialektikáról van szó, amely
nagyon kérdésessé teszi az elsőről és a szekunderről szóló beszédet –,
ami a tárgyi oldalon konkretizálódik: a modernség olyan tárgyak és

szubjektumok felé fordult, amelyek addig művészetidegennek számítottak. A tárgyak, amelyek mivel maguk is affektívak, vagy maguk is eldologiasodottak, mivel uralnak valamit, ellenállnak a tisztaságban, a töprengésben és a beszédben való feloldásnak, és a leghatározottabban szembehelyezkednek a közvetlen szubjektummal. Ennek a művészet számára látszólag idegennek a beemelése a művészetbe, a tárgyi oldalról tekintve a művészet egyik eszköze. Önök ezt jól láthatják Baudelaire költeményeiben, amelyben a tradicionális művészetre méltó vagy művészet-képes tárgyak és tájak stb. tabuizálva vannak. Vagy ha mégis megjelennek tradicionális mozzanatok – mint pl. a *Hold*, amely a romantikus költészet közkedvelt rekvizituma –, akkor azok a természetet félelmetes módon bevonják az általános eldologiasodás fényévil. Baudelaire *A hold* című költeménye pl. olyan alkotás, amelyet a költő az anyja ellen írt, akitől aztán a *Hold* is sokkot kap, mert fűzi a melleit. Ettől eltérő módon a természet nem fordul elő; és az, ami a természettel szembenáll, a természetet negáló, teszi ki ezeknek a költeményeknek a szubsztanciáját. Ha George a *Les fleurs du mal* dicséretreméltó fordításának előszavában hagyta magát elcsábítani az egyéb képek által [...], akkor eközben egy pusztán individuálisra és akcidentálisra gondolt, ami a dologgal gyakran összefügg. A költészet elaszticitását a modernségben nagyon gyakran az igazolja, hogy az, amit önmagába be tud emelni, amihez fel tud emelkedni, az nem méltó a művészetre, és azt nem lehet művészet-képes színvonalra emelni; ennek analógiája pl. a vasúti sínek, a szökökutak szerepe a nagy francia impresszionisták képein.

Ez a tendencia a német impresszionizmusban rögtön konformista hangulatfestéssé torzul; a nem-költői beemelését a német impresszionista festők amíg csak lehetett, kerülték.

Egyébként ezt [...] Berlioz, aki a modernség e fogalmának első képviselője volt, nagyon speciális értelemben beépítette a maga zenéjébe [...], és ugyanakkor a zene kifejezési szféráját is megpróbálta kitágítani azon túl, ami addig zene-képesnek számított, vagyis a lírain túl. Én azt gondolom, hogy a Richard Wagner *Mesterdalnokok*-ja a maga német affirmatív lényege ellenére, eminens értelemben modern műnek tekinthető, amely nem hiányozhat a modernség történetéből. Az a mód ugyanis, ahogy Wagner a szárazságot, a pedantériát, amely korábban teljesen kivonta magát a zene kifejezési skálájából, Beck-

messer alakjában tematikussá teszi, és egy egész zenei típust, zenei stílust felkínál a nem-zeneképes számára, messzemenően megfelel a speciális modern problémakezelésnek. Így győzi le a művészet a művészet-elleneset, mint a maga ellentétét. Azoknak a tárgyaknak, amelyek még a mai modernségben is olyan nagy szerepet játszanak, és amelyek felbukkanására az emberek még most is – ugyanúgy, mint Baudelaire és Rimbaud idején – felháborodással reagálnak, más [...] aspektusok mellett van egy esztétikai aspektusuk is. És semmiképpen sem lehet véletlenként vagy az individuális-pszichológia tárgyaként értékelni, hogy a művészet hozzátapad ezekhez a tárgyakhoz, hanem ez pontosan a művészetnek azzal a tendenciájával függ össze, hogy ez megtöri a természetesség fikcióját, és e helyett olyan dolgok felé fordul, amelyek az eldologiasodott világban lépnek vele szembe.

Egyébként ebből a szempontból a modernség motívum-elemzése rendkívül fontos lenne. Már nagyon régóta forgatom magamban azt a gondolatot, hogy el kellene végezni Rimbaud motívum-elemzését, de eddig még nem jutottam hozzá.

Baudelaire-nek van egy olyan költeménye, amelyben egy lányt arra akar csábítani, hogy vele elutazzon egy weekend-re, és ebben a nagyon hosszú költeményben, amiben a tisztesség végtelen erejével e projektált emberi kirándulásnak az összes szépségét megpróbálja felvonultatni, a hölgy csak három szóval válaszol: et le bureau, de hiszen nekem a hivatalba kell mennem. Ezzel Baudelaire már száz évvel ezelőtt felvázolt egy olyan szituációt, amely csak később bontakozott ki teljes mértékben: a foglalkoztatás problémáját. Mellékesen szólva, számos olyan különös karakter, amely hiányzik Baudelaire bizonyos értelemben nagyon is különös művészetéből, Rimbaud-nál viszont már annál feltűnőbben jelen van; ilyen pl. a plumerie [megkopasztottság] eleme, amely Rimbaud-nál sokkal előbb megtalálható, mint ahogy Gilbert világa [...].^{xlvii}

De itt még szeretnék egy szót szólni arról, amiről mostanában oly sokat beszélnek, így Lukács is megfogalmazta ellenem: a modernség állítólag a művészi forma túlértékelése felé tendál.^{xlviii} Én most nem szeretnék arról a magától-értetődőségről beszélni, ami azért persze nem kevésbé igaz, hogy a művészet a puszta létezésétől elsősorban a forma révén különbözik. De mindenképpen szeretnék rámutatni arra, amit mindenesetre – és én itt egy szép és nyárspolgári diktumot fogok

használni – ténynek lehet nevezni, hogy a nem-művészetképes tapasztalat beemelésre kerül, vagy talán azt is lehetne mondani, hogy valami olyasmi kerül beemelésre, aminek tulajdonképpen már semmi köze sincs a közvetlen tapasztalathoz. Tárgyilag tekintve ennek megfelelő a forma szélsőséges megfeszítése; csak a forma képes arra, hogy az esztétikum számára a tárgyi tapasztalatot megtörve és megváltoztatva közvetítse, és a művészet csak így válik képessé arra, hogy föl-emelkedjék a kategoriális művészet-idegen, a tradicionális értelemben művészet-idegen tárgyak szintjére. Ezt nem csak Baudelaire-nél és Rimbaud-nál, hanem Flaubert úgynevezett realista regényeiben is nagyon jól láthatjuk, amelyekben az empirikus, a társadalmi és a pszichikai realitásról szóló rendkívül mély ismereteknek egy olyan mértékten és nyelv-nélküli erőfeszítés felel meg, amely tisztán és mindenféle díszítés nélkül, a viszonyokkal és a tényállásokkal próbál bemutatni valamit. A művészet ezt az egész világot metaforák, és mindenféle romantikus kellék nélkül veszi birtokába. És ez a mértéktelen feszültség a nyelvi energia és a társadalmi-pszichológiai realisztikus tárgyiasság között az, amely megalapozta a *Madame Bovary* tulajdonképpeni rangját, és ez az, ami ezt a művet most is mint korábban életben tartja.^{xlix} Itt Lukács valami helyeset látott meg, amikor azt mondja, hogy mi elsősorban a formával foglalkozunk; a forma abban a pillanatban válik hangsúlyossá, amikor reflektálódnia kell, mégpedig egyszerűen azért, mert a tárgyak, amelyekkel a modernség foglalkozik, már nem felelnek meg a forma tradicionális kánonjának, és a forma fokozott megfeszítése az, amely e tárgyak integrálását lehetővé teszi. És ez természetesen mélyen összefügg a nominalizmus problémájával (amelyről már oly sokat beszéltem), vagyis azzal a problémával, hogy a forma a speciális anyag speciális megmunkálásából kiindulva [...].

De azt még szeretném itt elmondani, ami nem is annyira Flaubert-re mint inkább Baudelaire-re vonatkozik, hogy tudniillik az ilyen halhatatlan rangú művészeknél, amilyenek ő is tekinthető, a formának ez a mozzanata nem egyszerűen a tiszta megformálás tradicionális értelmében, hanem abban az értelemben csökkentett, hogy a maga részéről a dologszerű, civilizatorikus tartalmakon keresztül jelenik meg, és így azt lehetne mondani, hogy sérült, mint ahogy általában is a nagy költők művei már mindig is a sérült élet művei.¹ És ebből a szempontból próbálhatnánk értelmezni a baudelaire-i forma sajátos és művészileg

szándékos tisztátlanságát. Talán hallottak már a *sonett impure*-ről, a nem tisztán megformált szonetról, amelyet – ha jól emlékszem – Baudelaire-re alkalmaztak először; és ebből a szempontból ezt kiválóan meg lehetne érteni. Ez olyan, mintha a forma tisztátlanságait vagy sebhelyeit, amelyek Baudelaire-nél a forma elemeivé válnak (és amelyek aztán Rimbaud-nál ahhoz vezetnek, hogy a költemény újra visszacsap prózába) olyan kísérletként értelmeznénk, amelynek révén a művészi forma magába emeli a művészet-idegen tárgyakat, miközben a művészi tulajdonságoknak mégis a művészet révén próbálunk megfelelni. Ez a forma szükségképpen tartalmazni fog valami olyasmit, mint a művészet-idegennek, a művészettel szembenállónak a művészetre való adaptációját. Ezzel a fogalommal tehát, vagyis azzal, hogy a művészet maga is gyakorolja az elidegenedetthez való mimézist, azt hiszem eljutottunk a modernség fogalmának középpontjához.

Tizenkettedik előadás

(1968. január [...].)

Hölgyeim, és uraim,

[...] meg fog mutatkozni, hogy a modernség kategóriái és a kötetlen magány nehezen kombinálhatók egymással. De azt lehetne mondani, hogy itt tulajdonképpen egy szolipszista pozícióról van szó, egy olyan pozícióról tehát, amelyben az esztétikai érzékelés, mint teljességgel egyedi inkommenzurábilis [...]. Én ebből kiindulva szeretnék Önöknek tézisszerűen bemutatni egy problémát, sőt talán inkább egy probléma megoldását, ami a jelenlegi esztétikai vitákban óriási szerepet játszik. Ha azt az érvelést, amelyet a keleti gondolkodók a modern művészettel szemben megfogalmaztak, és amely a maga legartikuláltabb formáját Lukács György esztétikai írásaiban kapta meg, ha ezeket röviden össze akarnánk foglalni, akkor azt kellene mondanunk, hogy ez az esztétikai szolipszizmus. A szolipszizmus e pozíciójának a szocializmus történetében hosszú előtörténete van, mert – ahogy Önök is tudják – Marx egy vastag (túlzottan is vastag) könyvet írt Max Stirnerrel szemben, amelyben ezt a pozíciót bírálta. Ez a pozíció azonban már Hegel *Fenomenológiájában* is megjelenik, ahol arról olvashatunk, hogy az, ami a legközelebbinek és a legközvetlenebbnek tűnik, valójában már egy közvetítési folyamat eredménye. Nos, mindez a kognitív birodalomban kétségtelenül igaz. Én azt gondolom, hogy az egyik legdőntőbb felcserélés a kortárs esztétikai vitákban abban áll, hogy a szolipszizmus esztétikai pozícióját, a magát művészileg kifejező mimetikus szubjektum pozícióját, amely radikális értelemben tudatossá vált, összecserélik a szolipszizmus ismeretelméleti-metafizikai pozíciójával. Az én véleményem szerint az esztétikai szolipszizmus valami egészen más, mint a metafizikai-filozófiai szolipszizmus. A műalkotás ugyanis mindig rá van utalva a mimetikus szubjektum reakció-formáira, amely a műalkotásokban objektíválódik. Nem részesedik közvetlenül az objektivitásból, nem úgy, mint ahogy minden fogalmon keresztül átlépünk a dolog egyediségén, hanem először is megtaláljuk annak konkrétumában, amit a szubjektumból esztétikai-

lag megtapasztalunk. Az, hogy ez a szubjektum nem tekinthető valami abszolút végsőnek, természetesen továbbra is érvényben marad. Azok a műalkotások, amelyek ebből a pozícióból kiindulva jöttek létre – feltéve, hogy jelentős, autentikus alkotásokról van szó – a szubjektumon keresztül egy kötelező erejű objektivitásra tettek szert, éppen azért, mert a poétikailag önmagát közlő szubjektum objektíve közvetített. De mivel a közvetlen poétikai reakció túlléphet a közvetlenségen, ezért az az eszköz, amin keresztül közli magát, legalábbis a mostani történetfilozófiai órában a szolipszisztikus szubjektum.

Ha Önök összehasonlítják azt a hatást, amely a szélsőségesen zárt, vagy ha Önök úgy akarják, esztétikai-szolipszisztikus művekből kiindul a szocialista realista művek hatásával, (amelyek állítólag meghaladták ezt a pozíciót), akkor azt fogják találni, hogy az előbbiek mögött álló kollektív erő összehasonlíthatatlanul nagyobb (gondoljunk csak Beckett regényeire), mint azon realisztikus művek ereje, amelyek egy tisztességes ismeretelmélet alapján megpróbálják meghaladni ezt a pozíciót, és azt hiszik, hogy az objektum közvetítettségére vonatkozó esztétikán kívüli tudat közvetlenül esztétikai tudattá tehető.

Én azt gondolom, hogy tulajdonképpen ez a pont a ledöntőbb, ha az avantgárd művészetet a látszatra társadalmi-realista művészettel szemben igazolni próbáljuk. Azt mondom látszatra társadalmi, mert az a pozíció, amely az esztétikai szubjektumtól azt követeli, hogy lépjen túl önmagán, és adja át magát annak a társadalmiságnak, amelyet a traktorok, az anyadisznók és más hasonló adottságok jelölnek ki, úgy tesz, mintha az önmagába való visszavetettség állapota már nem is létezne. Mintha a művészet egy általában vett közvetlen pozitív aktus lenne, mintha az a mód, amelyen keresztül a művészet megismer (vagyis a mimézis) nem egészen más értelemben feltételezné az egyes individuumot, mint ahogy azt a diskurzív megismerés esetében láthatjuk. Szerintem Baudelaire helyes tudattal rendelkezett, még akkor is, ha ezt az esztétikai pozíciót nem vonta vissza. De ugyanakkor – és természetesen minden avantgárd művész esetében ez a helyzet – ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az egyes, amelyre a művészet vissza van vetve, nem valami végső, hanem mindegyikben benne van a másakra és a szubjektum közvetítettségére vonatkozó vágy, és ezzel együtt az arra vonatkozó tudat is, hogy a művészet a társadalmi élet kiinduló pozíciójára reflektál, és a modernség jelenségeihez mérten

valami látszat-szerűséggel rendelkezik. Ezt a problémát, amely minden modern művészet sajátja, úgy kellene megfogalmaznunk, hogy az esztétikai szolipszizmus pozíciójában már benne legyen valami olyasmi, mint a társadalmi objektivitás. Minden művész tudatában van ennek, mint ahogy annak is, hogy ez nem történhet úgy, hogy az ily módon jellemzett szubjektivitásnak az objektivitást egyszerűen le kell képeznie. Nos, az a megoldás, amelyet Baudelaire elképzelt magának, nagyon sajátos karakterrel rendelkezik, miközben azt is figyelembe kell vennünk, hogy ő még a romantikus elképzelések hatása alatt áll, hogy tulajdonképpen még a romantikus világ gyászolójának tekinthetjük. Nos a megoldás, amelyet úgy lehetne jellemezni mint az objektummal való kibékülést, nála egyúttal mint ennek lehetetlensége jelenik meg. Baudelaire tudta, hogy ahhoz, amit a szubjektivitásnak be kell töltenie, csak egy dolog vezet el, ami nem tehet szert objektivitásra azáltal, hogy túllép a saját tapasztalati körén és azt gondolja, hogy valami másra orientálódhat. Az objektiváció problémáját, és ezzel együtt az objektivitás megmentésének problémáját is a művészet csak a szubjektivitás szféráján belül oldhatja meg. Ez egy apória. Az a megoldás, amelyet Baudelaire felvázolt, rendelkezik a kétségbeesettség karakterével, ami mindig és szükségképpen hozzátartozik az apóriához. Azt, hogy ebben a leírhatatlan kétségbeesési aktusban – amely állandóan ismétlődik a modernség történetében, és amelyet a modernség invariáns mozzanatának is nevezhetnénk – benne rejlenek-e bizonyos teológiai emlékek is, azt én nem merném eldönteni, ezt valóban a Baudelaire-kutatásnak kellene tisztáznia. Mindenesetre az, amit ő szeretne megvalósítani, vagy ami az ő szemei előtt lebeg, az a szubjektumnak az objektum kedvéért való elvetése, egyfajta belemenés az objektivitásba, amely ugyanakkor rendelkezik a hirtelenség, a pillanatnyiság és a sokszerűség karakterével, és távol áll tőle a folyamatos tapasztalat karaktere, amely a művészet mimetikus mozzanatában még benne rejtett. Baudelaire így nem tudja elérni az objektivitás megmentését, amely bizonyos értelemben az önmagát elvető szubjektivitás áldozatává válik. Benjamin ezt valamikor a támadóval való azonosulásnak nevezte. Vagyis egy olyan metafizikai kísérletről van szó, amely egy ilyen önfeláldozáson keresztül megpróbál kitörni a szolipszisztikus pozícióból. Baudelaire itt közvetlenül kapcsolódik a német filozofikus nyelvhez, méghozzá az énről szóló elemzésekhez,

amelyek oly módon artikulálódnak, hogy külsővé teszik magukat egy objektumban. De ugyanakkor az önelvetés aktusában, az énnak a maga formáján keresztül uralnia kell önmagát. Itt láthatják a teljes modern művészet egyik alapmotívumát, amely mind a festészetben, mind a zenében meghatározó szerepet játszik. Vagyis a szubjektumnak nem szabad tovább őriznie magát azáltal, hogy fenntartja magát, képezi és erősíti magát, hanem egy aktusban fel kell adnia önmagát. A másnak való önátadás e sajátos aktusából következik Baudelaire-nél az új kategóriája, és ez valóban a modernség egyik centrális fogalma. Ez ugyanis – mondhatnánk – valóban a modernség egyik centrális kategóriája. Nagyon jellegzetes ebben az összefüggésben, hogy Heideggernél egy új világ problémája ugyan nem merül fel, de ezért cserébe az új fordulat jelenségét hirtelen a nem-tulajdonképpeniséggel köti össze. És mindeközben Heideggernek nem jutott eszébe, hogy egy olyan költő, mint Baudelaire – akit biztosan nem lehet léthez-kötött művésznek nevezni – éppenséggel az új apologetájává vált. Én arra szeretném kérni Önöket, hogy próbálják dialektikusan értelmezni az önelvetés gondolatát: ha Baudelaire az önmagát-elvetés követelményéről beszél, akkor semmiképpen sem az uralkodó kultúra vagy kultúraiparral szembeni kapitulációra gondol. Ő nem azt hiszi, hogy a tapasztalat azáltal válik lehetővé, hogy viszonylag tisztán tartjuk magunkat a tradíciótól, hanem inkább azáltal, hogy a csapások közepette, amelyekkel a modernség, az eldologiasodott, urbanizált világ sújt bennünket, kimondunk valamit. Ebben – hogyha pszichológiailag tekintjük – a mazochizmusnak egy rendkívül erotikus mozzanatát fedezhetjük fel, amely Baudelaire művében kétségtelenül központi jelentőséget kap.

Ha ma kíváncsiságról beszélünk, akkor nem gondolunk másra, mint a fennálló társadalom ama központi mozzanatára, hogy csak semmi új, csak semmi más ne jöjjön létre. És ebből a szempontból a kíváncsiság szubjektív viselkedésmódja azért üdvözlendő, mert nem a másik után való tapogatódzás megcsonkított alakzatát képviseli, hanem egy már elnyomott, neurotikussá vált alakzatot. A baudelaire-i kíváncsiság arra irányul, hogy az idegenből, az inkommenzurábilisból is tapasztalatot kényszerítsen ki. Ez természetesen teljesen különbözik a szubjektumtól, és a maga intenciója szerint szemben áll vele. Mindezenesetre fogalmazhatunk úgy is, hogy minden genuin művész kí-

váncsi, én legalábbis még soha nem találkoztam egy olyan valódi művésszel, aki ne tett volna hitet a kíváncsiság mellett, abban az értelemben, hogy szeretne kipróbálni valamit, hogy szeretne tapasztalatokat gyűjteni, amelyeket eddig még nem szerzett meg, abban a reményben, hogy benne valami, ami addig még nem, most majd felnyílik. A kíváncsiságnak ehhez a fogalmához szorosan kapcsolódik a kísérleti jelleg ma oly gyakran használt fogalma.

[Az előadás visszalévő részét már nem lehet érteni, Szó volt a tömeg fogalmáról Baudelaire-nél, valamint a „városi táj” problémájáról mint második természetről.]

Tizenharmadik előadás

(1968. február 6.)ⁱⁱ

Hölgyeim, és uraim,

az esztétikai absztrakció fogalmának (amelyet az elmúlt órán szerettem volna bemutatni), és amely bizonyos értelemben az egész modern művészet számára központi jelentőségű, semmi köze nincs – a műalkotások megformálásának értelmében – a konkrécióra vonatkozó követelményhez.ⁱⁱⁱ És az sem igaz – ahogy azt a kubizmus óta egy bizonyos apologetika állítja –, hogy a „lényegtelen” a „lényeges” kedvéért el kellene hagyni. Azt hiszem, hogy inkább be kell vallanunk, hogy egy messzemenően problematikus aspektussal van dolgunk. Szerintem „az esztétikai absztrakcióra irányuló tendenciában” tulajdonképpen az jut kifejezésre, hogy az önmagába visszatérő, és a külső realitásról levált szubjektivitás a maga önkifejezése során szükségképpen alakítja ki ezt az absztrakciót.ⁱⁱⁱⁱ Ez a szubjektivitás bizonyos értelemben szeretne megzavarni egy kontinuumot, egy töretlen, nem-dialektikus összefüggést, amely a leképezendő empirikus világ és az esztétikai alakzatok között feszül.

Tulajdonképpen ezt kell értenünk a művészet sokat emlegetett „válságán”. Az absztrakciós mozzanat – ezt lehetne mondani – a művészet mint valamiféle organikus képződmény igényének feladására fut ki. Az anti-organikusságnak ez a mozzanata azt jelenti, hogy le kell vetni az organikusság mint önmagában megálló, teleológiai töretlen, a külvilág természetes képződményeinek mintáját követő összefüggés látszatát.^{liv} És a műalkotások annak vallják magukat, amik: artefaktumoknak. A tradicionális műalkotásokban a „belső” és a „külső” töretlen egysége ezzel ideológiává válik. Ez az absztrakció provokatív karakterére utal. Az én tézisem a következő: éppen az a művészet sokkoló, amely eltávolodik a realitás (mint a természeti világon belüli praktikabilitás) leképezésétől, és nem az empirikus realitás mégannyira elidegenítő vagy kritikai ábrázolása. Hasonlítsák csak össze azokat az alakzatokat, amelyek olyannyira eltávolodtak az empiriától, mint Beckett és Kafka művei a közvetlenül társadalomkritikai

művészettel (Kollwitz),^{lv} és akkor biztosan igazat fognak adni nekem abban, hogy az előzőekben nagyobb a polémia és a nyugtalanítás ereje. Bármennyire is igaz legyen egyébként, hogy Beckett már feltételez némi empiriát és Auschwitz szörnyűségének tapasztalatát.^{lvi}

Az empirikus világ értelem-kölcsönző és konkrét ábrázolása azt a hitet ébreszti, hogy a társadalmi valóságban még él valami, amit élőnek nevezhetünk. Ezzel szemben az absztrakció tapasztalatát Kürnberger tézise fejezi ki: „az élet nem él”.^{lvii} Az absztrakciós mechanizmus maga viszi bele a művészetbe a nem élő életnek ezt az aspektusát, és tulajdonképpen ez az, ami igazán sokkoló. Az absztrakció polemikusan szembefordul a konkréciónak *azzal* a módjával, amely az univerzális közvetítés közepette valamiféle közvetlenség illúzióját kelti. Az absztrakció teljesen különbözik a megformálás nominalista követelményétől; ez egy teljesen másik tradícióban áll. Walter Benjamin, *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában* című tanulmányában az absztrakció az illúzió ellen irányul, a „hic et nunc” naivitásával áll szemben és annak távollétét fejezi ki, amit Benjamin „aurának” nevezett.^{lviii} Az, hogy az absztrakció folyamata szembefordul egy még intakt élet illúziójával, jól megmutatható az absztrakt műalkotások genezisével. (Lásd a bikát Picassónál, és hasonló folyamatok Kleenél is megfigyelhetők.)

A műalkotások sokrétegűsége egy frázis: az élet megbékítő látszatával szembeni polemikus mozzanat az egyik réteg [...]. Egy másik réteg a fragmentálttá vált és közvetlenül már egyáltalán nem tapasztalható valóság, amelyet az empirikus-tradicionális művészet kiemel, és művészileg megszervez. Mivel a művészet mint *sui generis* szféra önmagát konstituálja, ezért nem mondhat le az egységről, és nem mondhat le arról az erőfeszítésről sem, hogy a saját képződményeit megformálja. Azok a mozzanatok, amelyekbe a műalkotások az absztrakciós folyamatokon keresztül beleütköznek egyrészt kivonják magukat az élet hatálya alól, de ugyanakkor egységteremtő erővel is rendelkeznek. Ez az összefüggés nem választható szét két különböző princípiumra; az „élet látszatának” ebből a külsővé válásából adódik az a következtetés, hogy az olyan elemeket tartalmaz, amelyeket a műalkotások, mint tisztán szubjektívek, és nem kívülről kölcsönöztek, tesznek lehetővé. Talán nem teljesen félrevezető ez a spekuláció: a műalkotások egység-teremtő princípiumának következetessége min-

dig egybeesik az élet látszatának külsővé tételével. A kérdés az, hogy az egységesítés, a szintézis felé mutató tartózkodás nélküli erő nem esik-e egybe a megformálás princípiumával. Ha Beckett-nél a halál elérhetetlen utópiává válik, amiben csak reménykedni lehet, akkor ez valószínűleg az absztrakciós mechanizmussal függ össze.

Beckett az absztrakciónak egy olyan szintjét próbálja megvalósítani, amely a halállal konvergál, amely kapcsán nyitva marad, hogy egyáltalán el lehet-e érni. Az absztrakción keresztül ment műalkotások kibékíthetatlensége a „hic et nunc” mágiájával, azáltal, hogy minden alakzat példaszerűvé válik, már sok mindent elárul a modernségnek a tradícióhoz való viszonyáról.

A modernség szembenáll a tradícióval; a modern művészet antitradicionalizmusa a tradíció-fogalom változásaitól függ. Egy raciónális társadalomban vagy egy olyan társadalomban, amely legalább bejelenti a racionalításra való igényét (még akkor is, ha jogtalanul), valami olyasmi, aminek van tradíciója, nehezen elképzelhető. A csereviszony nem engedi meg, hogy a tradíció maradványai fennmaradjanak. A racionalitás fogalma maga tagadja a történelem fogalmát. A tradicionális ebben a társadalomban paradox jellegű; így az antitradicionalizmus ma nem egyszerűen új intenciókat állít a régiekkel szemben. Ez sokkal inkább a realitásnak és nem a tradíciónak felel meg. A tradíció freudi fogalma – mint valami elfojtott vagy tudattalan visszatérése – ezzel szemben elavult. Az igazán jelentős művészek nem a tradícióhoz kapcsolódnak, hanem sokkal inkább elrugaszkodnak tőle, és ez az inkompatibilitásuk bizonyítéka. Éppen a modern művekben a tradíció igen nehezen értelmezhető. Így pl. Schönberg a tonalitást sokkal komolyabban veszi, mint Strauß, pedig ez utóbbi konzervatívabb. A tradíció könnyű kézzel elintézett ignorálása, vagy legyen szó technikai elégtelenségekről, általában a tradíció utólagos felfedezéséhez vezet (lásd Hindemith).^{lx} Úgy tűnik, hogy ez a modern művészet általános sajátossága, hogy azok a művészek, amelyek mintegy exterritoriálisan viszonyulnak a tradicionális művészethez, elkezdene visszafelé mozogni. Egy valódi avantgárd következetességhez, valódi esztétikai radikalizmushoz azonban hozzá tartozik valamiféle jóllakottság, a tradicionális motívumokkal való jóllakottság, hogy aztán el tudjunk rugaszkodni tőle.

Most pedig nézzük az „új” fogalmát. A művészet egyrészt arra van kényszerítve, hogy kimondja azt, amit még senki nem mondott ki, ami még nem is volt, másrészt azonban ezt a maga anyagával és technikájával nem tudja megtenni. Az, hogy ezen túl akar lépni, de mégsem tud, ez a művészet egyik apóriája. Ezt extrém módon úgy lehetne kifejezni, hogy ebből az összes műalkotás princípális tökéletlensége következik.

Az, amit a művészet nem tud „kimondani” azonosul azzal, amit a művészet mondani akar, vagyis a baudelaire-i értelemben vett „ismeretlennel”. Itt megjelenik valami a kanti „magában való dolog” megismerhetetlenségének tapasztalatából. Azzal, hogy annak az alakját veszi föl, amit ki kellene mondanía, anélkül, hogy valóban ki tudná mondani, a művészet az absztrakció karakterét veszi magára. Ha a művészet rendelkezne azzal a képességgel, hogy kimondja azt, amit nem tud kimondani, akkor teljesen konkréttá válna, akkor ez a polemikusz absztrakció eltűnne belőle.

És éppen ez van benne az ismeretlen, az „inconnu” fogalmában, amely a modernség kezdetén áll, és amelyet én úgy próbáltam meg körvonalmazni, hogy ez egy arra vonatkozó készítés, hogy olyan dolgokat csináljunk, amelyekről nem tudjuk, hogy micsodák.¹³ Eszerint tehát az új egybeesne az ismeretlennel. Az absztraktum polemikusz oldalával egybeeső új aspektus: az új mint ismeretlen a szörnyűség létrehívója. Az ismeretlen, a kimondhatatlanul félelmetes, amely akár a beteljesülést is képviselhetné, a fennálló és a megszokotton belül jelenik meg, annak a tapasztalatnak a széles körén belül, amelyet nagyon is jól ismerünk. (Lásd az inga fogalmát Poe-nál, és a szakadék fogalmát Baudelaire-nél.)

Talán ez a mélyebb alapja annak, amit én az új művészet konstitutív negativitásának neveztem, amely csakis szörnyűségként vagy a „még-sosem-volt” motívumának abszolút negativitásaként jelenhet meg a műalkotásokon belül; ez a megtapasztalhatatlanság, a semmi utópiája. Mindezek a motívumok természetesen Beckett-nél kulminálnak.

Most pedig tekintsük a metafizikai negativitást, mint a művészet egyik tartalmi vonását: a teológiai képzet helyi értéke a történelemben sajátosan megfordult. Valaha a felvilágosodás a vallást és a művészetet akarta bírálni, mert a vallást a sorssal szembeni irtózásnak tekintet-

te. De a mai művészet maga is a szorongás kifejeződése; ugyanúgy, mint ahogy azt egykor a mítoszok tették, habár ennek a szorongásnak éppen ellentétes karaktere van. Ez a metafizikai lényegiségek hiányától való szorongás, a „horror vacui” kifejeződése. Ez az átcsapás, ez a metafizikai tapasztalat, amelyet nem lehet elválasztani az evilági és a történelmi tapasztalattól, mutatja a modern művészet döntő fordulatát.

Tizennegyedik előadás

(1968. február 13.)^{bz}

Hölgyeim, és uraim,

a „metafizikai értelmetlenség” fogalma nem új, hiszen már a romantikában is felbukkant. De az „ateizmusnak” ez a tapasztalata még nem öltötte magára az immanencia tökéletes értelemvesztésének alakzatát.

Ennek van egy esztétikai és egy metaesztétikai jelentése. Itt van annak a kiindulópontja, amit én „esztétikai istenbizonyítéknak” szeretnék nevezni, és amely implicit módon szintén már a romantika óta létezik. Ennek az esztétikai istenbizonyítéknak az egyik legjelentősebb és legújabb dokumentuma Lukács regény-elmélete. Hegel ezt az „implicit esztétikai istenbizonyítékot” már a romantika kapcsán bírálta. Az élet ugyanis értelmesebb egy olyan világban, amelyben a szubjektum és az objektum mitologikusan összetartozik vagy teológiailag összefonódik vagy egyszerűen egymásba zárul, és az emberek is szoros egységben élnek egymással. Mivel létezik valami olyasmi, mint egy történelemfilozófiai apriori, vagy egy transzcendentális hely, ahogy a fiatal Lukács nevezte ezt, ezért a mitologikus-epikus vagy a teologikus-monoteisztikus tartalomnak önmagában igaznak kell lennie. Kevés olyan ember van, akik a metafizika és az esztétika határterületén mozogtak, és ennek a mozzanatnak ne estek volna valamilyen módon áldozatául. Egy felvilágosult tudat számára azonban szükség-szerű a felismerés, hogy ez a következtetés elhibázott.

Ez Lukácsnál úgy mutatkozik meg, hogy bizonyos szerzőket prolegomenának tekintett és a messianisztikus kor újra-helyreállításának kezdetét látta bennük. Rá is ugyanaz vonatkozik, mint a középkor-romantikára: a metafizikai értelem-hiány érzéséből annak önmagában való igazságára következtetett. Ebben a tekintetben érvényes Nietzsche érvelése, mely szerint egy ilyen gondolkodás, egy ilyen tartalom szükséglete inkább a gondolat nem-igaz voltának gyanúját ébreszti fel, mintsem hogy a gondolat igaz-voltát bizonyítaná. Másrészt azonban az a gondolkodás, melynek nincsenek „kívánságai”, egy

puszta reprodukciós mechanizmus, amely csak bizonyos „esetek” ismétlésére fut ki. E nélkül a motor nélkül, a „régí tűz” nélkül, a produktív megismerés nem lehetséges.

Az értelemnek ez a feloldódása azonban nem sorsszerű, hanem maga is motivált. A megismerés előrehaladása egyre kevésbé lehetett biztos abban, ami az értelem feltételezése mellett szól. Azzal a következtetéssel, hogy az élet akkoriban értelmesebb volt – ahogy azt Lukács gondolja – szembe lehet szállni, mert a homéroszi eposzokból nem lehet közvetlen következtetéseket levonni. A „princípium stilisationis”-t a költők hazugságának nevezte, amiből az következik, hogy ennek az „értelemmel telített világnak” a dokumentációi polémikusan és meseszerűen szembenállnak a puszta létezőkkel szembe irányultak.

Epikuros felvilágosító, materialisztikus filozófiája az embereket szeretné kigyógyítani az istenekkel szembeni szorongásaikból. (Lásd Lukrétiusz.) Az a borzalom, amelyet a filozófia opponálni próbált, olyan elképzelésekből adódott, amelyek az istenek által uralt világból indultak ki, ma pedig ezek a szorongások olyan elképzelésekből indulnak ki, hogy mindez többé nem létezhet. Ma a „horror vacui”-t, egy olyan szakadékként tapasztaljuk meg, amely a tulajdonképpeni szorongást okozza. Éppen azért, hogy a szubjektum és az objektum már nincs úgy összezárva, ahogy az esztétikai istenbizonyíték szeretné, a világ a végtelenség aspektusát ölti magára.^{biii} És azt lehetne mondani, hogy a végtelenség azonosítása az abszolútummal a kanti metafizikában már maga is valami olyasmi, mint annak az igazságnak a metafizikai megmentése, vagyis *annak* a tapasztalatnak a fordulata, hogy a remény *abban* van, amittől az emberek irtóznak. Szerintem döntő jelentősége van annak, hogy a szorongásnak ez az érzése (amelyet Baudelaire még történelmiként értelmezett, mostanában azonban ontológiaként hiposztazálják) egy evilági történeti érzés. És így alapvetően összefügg a modernség fogalmával. A világ az értelemvesztés fényében jelenik meg, mint valami olyasmi, amiről a társadalmi motívumokból kiindulva (amelyek végső soron anyagi-termelési folyamatokra épülnek) már nem lehet tapasztalatot szerezni. Az előzetesen rögzített metafizikai értelem elvesztésének lehengető tapasztalata szerintem úgy értelmezhető, mint ama lehetőség önmagának tudatában-nem-lévő érzése, hogy a világot még meg lehet tapasztalni. Ez

egy olyan pislákoló érzés, amely még mérhető a tradicionális kategóriákon.

A tapasztalat éppen olyan egységteremtő kontinuitás, amely meghatározza az értelem fogalmát, vagy egyáltalán létrehozza azt. A modernség a tudat ama történelmi állapotának kifejeződése, amely már nem rendelkezik a maga kontinuitása felett. E megjegyzésnek van egy messze ható következménye: amiről azt hisszük, hogy primer metafizikai tapasztalatként rögzíthetjük, rendelkezik egy társadalmon belüli hellyel és egy történeti helyi értékkel. A modernség problémája mint metafizikai probléma rendelkezik egy evilági, felénk forduló oldallal. A metafizikai kérdést nem lehet egy metafizikai sztereoszkóp mintájára elképzelni; Beckett egy bohóc-jelenetben leleplezi e nézet ostobaságát. A metafizika és a konkrét történelmi tapasztalat olyan szorosán összefonódnak egymással, hogy minden eviláginak (ahogy azt a kabbala is tanítja) végtelen relevanciája van. (Lásd Schelling.) Ezekben a dolgokban van egyfajta átcsapás a mennyiségből a minőségbe. Így fordult el Voltaire – mint ahogy tudjuk – a lisszaboni földrengés után a leibnizi monádoktól. Ma már az az állítás is, hogy a világot értelmesként lehet elgondolni, pusztá gúnynak számít. Én ebben az értelemben tekintem továbbra is azt, ami történt, egy mindent eldöntő rangú faktumnak. Az ilyen világ kigúnyolja a művészetnek azt a kísérletét, hogy a világot valamiképpen értelmesként próbálja ábrázolni. Az ilyen fajta állítások, hogy mi állítólag mégis csak egy értelmes világban élünk, pusztá apologetikus elhárító reflexek. Ez már mindig is benne volt a nagy művészetben. A hazugságnak ez a mozzanata mélyen benne gyökerezik a művészetben, és a művészet jelenlegi válsága itt csak egy olyan bűnt kér számon, amelyet a művészet már beláthatatlan idők óta elkövet.

Sartre *Temetetlen holtak* című művéről készült egy recenzió, melynek ilyen felhangjai voltak, de én azt hiszem, hogy ahhoz a megállapításhoz, hogy az egzisztencia sohasem tekinthető teljesen értelmetlennek, legalább két megjegyzést kell hozzáfűznünk. Aki íróként valami mást szeretne, az megtagadja az igazság történelmi helyét, és azt, hogy az esztétikait moralitássá transzformáljuk. Minden esztétikának tartózkodnia kell az értelem-adástól, mint valami teljesen nem-morálistól. Aki a művészettől valami mást vár, az megtagadja azt a kényszert, amely már az igazság történeti helyi értékében benne rejlik.

Enzensbergernek arra az ellenvetésére a *Kursbuch* 11. számában, hogy az esztétikai interpretációk általam képviselt változata a zongorakivonatok olvasásához hasonlítható, a következőkben szeretnék válaszolni. Az az ellenvetés, hogy ha nem beszélünk közvetlenül a politikai kérdésekről, akkor csak azt ismétljük meg, ami a képzés szférájában lejátszódik, teljesen hamis.

De az esztétikai munkásságom nem azonosítható a teljes írói tevékenységgel. És ugyanakkor azt gondolom, hogy az ilyen esztétikai interpretációk jogossága arra épül, hogy éppen olyan tapasztalatokat akar kifejezésre juttatni, mint amilyenekről ma is beszéltem. Ez az a tapasztalat, amely a valóságra irányulva, általában elrejtőzik a nem-látott, nem-interpretált kép nélküli realitás látszatfenoménje mögött, miközben a műalkotások sokkal mélyebb értelemben regisztrálják azokat az alapvető változásokat, hogysem annak ábrázolására törekedhetnének, aminek esete fennáll. Az esztétikához biztosan hozzá tartozik annak az igazolása is, hogy az ember egyáltalán esztétikával foglalkozik: a művészetten keresztül szert tehetünk olyan tapasztalatokra, amelyek a közvetlen életben így nem hozzáférhetők. Én tudom, hogy a művészet médiuma félrevezet ama szörnyűséget illetően, amellyel a realitás ma rendelkezik, és egyáltalán nem szeretném a művészetnek ezt az aspektusát elrejteni. De ugyanakkor azt hiszem, hogy az ilyen jelenségek, mint amilyen magának a tapasztalatnak a lehetetlensége és ezzel együtt az a szörnyűség is, ami ebben még benne rejlik, általunk nem apperceptálható, és valami olyasmi, mint az ad hoc tapasztalat nem is létezik. De ezt a művészet sokkal jobban meg tudja ragadni, mint a közvetlen tapasztalat. És én azt hiszem, hogy az esztétika egyik lényeges, ha nem a leglényegesebb feladata ma abban áll, hogy a megtapasztalhatatlan ilyen tapasztalatát a fogalmak segítségével helyreállítsa.

Tizenötödik előadás

(1968. február 15.)

Hölgyeim, és uraim,

az utolsó hat-hét héten tartott előadásaimban arra tettem kísérletet, hogy megmutassam Önöknek: a jelenlegi körülmények között az elméleti esztétika csak a konkrét műalkotások materiális problémáihoz kapcsolódva lehetséges. Ez teljesen eltér a tradicionális esztétika beállítottságától. Az utolsó héten bizonyos modelleket próbáltam összekötni elméleti megfontolásokkal.

Van egy érvelési lánc, a vélt „cupiditas rerum novarum”-mal szemben,^{biii} amely általában összefonódik a művészi fejlődés szerveségébe vetett tévhittel, és amely mint kritérium még abban a korban is jelen van, amelyben a lényeges művészet már csak a reflexión keresztül lehetséges. Van egy vicc, amely a művészeti irányzatok nevéből csak az „izmus” végződést tartja meg, és amely feljogosítva érzi magát arra, hogy ítéletet mondjon mindenféle „izmus” felett, mintha az, aki csúfolódik valamiféle közvetlenség birtokosa lenne.^{biv} Az impresszionizmus óta azonban minden nagy művész besorolható valamilyen „izmus” alá. Az új kategóriája mint kísérlet megpróbál eleget tenni a metafizikai negativitás tapasztalatának: ezért mindig szkepszissel kell tekintenünk az önmagáért való új megvetésére. A sokat szidott új azonban mindig közvetített a szubjektumon és a művészi szenzibilitás beidegződésén keresztül, amely nem tudja elviselni az elhasználtat, de ugyanakkor ő maga adja annak a történeti vonásnak az objektivitását, amely ebben közvetítődik.

Az új olyan alakzat, amelyben a műalkotások – amennyiben ezek problémákat tartalmaznak, és nem teljesen megoldottak és elsimítottak – eljutnak önmagukhoz. Az új szemben áll a már mindig is jelen lévő heteronómításával, vagyis az örök azonosság ismétlődési kényszerével. És amennyiben ezt kizárjuk, egy olyan történeti közvetítés jön létre, amin keresztül a műalkotások eljutnak önmagukhoz, azaz az a tiszta, megformált, és nem előzetesen meghatározott kategóriákra épülő alakjukhoz.

Formálisan tekintve az új a művészetben a hamis tudat negációja. Tartalmilag pedig az alapján ragadhatjuk meg, amit Victor Hugo mondott Baudelaire-ről, hogy tudniillik valamilyen „újfajta szörnyűséget” köszönhetünk neki. A szörnyűségre és az újra vonatkozó tapasztalat lényegében azonosak. Az új szörnyűségében visszatér az a mimetikus szörnyűség, a szörzetnek az a felállása, amin keresztül a prehisztorikus kor felizgatott állatai azonossá tették magukat a leendő áldozatukkal. A szörnyűség a már nem megtapasztalható világ (amelyről le vagyunk választva, és amelyet már csak e szörnyűségen keresztül tudunk recipiálni) borzalmának adaptációs formája. A szörnyűségbe az eljövendőtől van bezárva valami. Ez a borzalom az utópia negatív figurája, amelyet a maga pozitivitásában nem lehet feltárni, és nem lehet birtokba venni. A modernség szörnyűsége nem marad el a racionalitás mai szintje mögött. A racionalitáshoz való viszony maga is mimézissé válik. Az az erő, amely az új felé törekszik, maga is a még meg-nem-valósult potenciálja. A régi nem a maga visszamaradottságában marad fenn, hanem csak abban, ami benne még elintézetlen: vagyis a még meg-nem-valósultnak abban a potenciáljában, amely a tradicionális képződményekben megtalálható. Az új kategóriájának leíró elemzéséhez hozzátartozik, hogy az új és a régi között nincs direkt kontinuitás. A diszkontinuitás mozzanata a modern művészet logikája. A régi visszatérése csak a műalkotások maradéktalan és ablaktalan önmagába való elsüllyedésén keresztül lehetséges, anélkül, hogy a műalkotások kifelé tekintenének, és mindenek előtt anélkül, hogy bármiféle kommunikációra törekednének. A mai művészet csak azáltal lehet hűséges a társadalmi igazsághoz, hogy visszatér az egyes monadologikus szituációjához, és nem próbálja egy olyan közösség vagy kommunikáció látszatát kelteni, amely már nem létezik. Az izoláció és az elidegenedés álláspontja az, amely társadalmilag összhangban van a modern művészettel. A pozitív szociabilitás kísérlete teljesen hamis. Az művészet, amely nem regisztrálja ezt az új felé irányuló törekvést, amely nem regisztrálja az „ez már nem megy”-et, nyárspolgári lesz. Schönberg ezt így fejezte ki: aki nem keres, az nem is fog találni. Ez igazolja az iskolákká való összezáródást. A nem-önkéntesség mítosza (amely még mindig kíséri a művészetet) komplementer a polgári társadalom önfenntartásával és a meztelen önkényre épülő princípiumával. Mivel a polgári társadalomban semmi önkén-

lenség nincs megengedve, és minden alá van vetve a maga céljait követő individuum ellenőrzésének, ezért a művészetnek azt a *látszatot* kell keltenie, mintha e világ közepette is szabad lenne. A művészet így éppen ezáltal válna örök azonossággá, ami pedig ellentmond a fogalmának. Az „újnak” ez a beidegződése, az ellenézés az esztétikailag már meglévővel szemben nem más, mint az ismétléstől való elrugaszkodás ereje, amely benne van a művészetben.

A „nem-együtthaladás” és a „kívülállás” olyan fogalmak, amelyekkel a művészet általában a saját elmaradottságát racionalizálja. Az amerikai szociológia sokat foglalkozott a „sincerity” [a „tisztességes-ség”] fogalmával. A tisztesség hazugsággá válik, mihelyt önmagával hivatkozik. És még az „együtt-haladás” is, amennyiben megérez valamit az újonban lévő kötelező erőből, magasabb méltósággal rendelkezik, mint az a beállítottóság, amely mindig az állandóra hivatkozik, és azt hiszi, hogy azáltal tehet szert különös erőre, hogy valamiféle fedezéket nyújt.

A rossz értelemben vett „új”-at (az áru-karakter értelmében) nem lehet elintézni a szándékolt újra való utalással, hanem egy immanens kritikának kell alávetni. És akkor azt fogjuk látni, hogy az új eszközök közeli rokonságban állnak a régi célokkal. A radikálisan új műalkotások találmányai is a dekoratív hatások szolgálatába állíthatók. És általában is azt mondhatjuk, hogy az új színek és hangok pusztá vadászata e kritika összképe számára semmiféle strukturális konzekvenciát sem nyújt. A rossz újat, a nem kötelező erejű újat (mint kibúvót) talán úgy lehetne jellemezni, hogy abban egy olyan dolgot próbálnak életre kelteni vagy aktualizálni, amelyben a szóban forgó eszközök maguk sem teljesen értelem-immanensek. A rossz az újításokban a dologgal szembeni tehetetlenség.

A rossz új általában valami elavultat szeretne megmenteni. A leginkább kézenfekvő példák az operarendezések világából meríthetők: a szétbombázott erdészház *A bűvös vadászban*, a bolygó hollandi képe, amelyből ez már testileg sem tud kilépni; az égre kivetített, de állatként még mindig jól felismerhető hattyú a *Lohengrinben* – ezek olyan modernizmusok, amelyek funkció-ellenesek. Az ilyen újítások inkább az operaforma elavultságát mutatják. Ezekben az esetekben általában másodkézből vett művészetről van szó, a színpadkép-készítés mint a modern művészet kiárúsítása. Ennyit a modernség formális karaktere-

rének jellemzéséhez. De a modern eszközök fetisizálásában is van némi igazság-tartalom, mégpedig az, hogy ez a fetisizálás legalább megengedi, hogy a művek autonómiája az általános heteronimitás közepette előtérbe lépjen.

A művészet örökölt fétiskaraktere kifejezi ennek paradoxonát: valami megcsinálnak mindig önmaga kedvéért *kell* lennie, és ezzel problematikussá válik minden, ami megcsinált, de aminek az igazság-tartalma nem megcsinált. A célok és az eszközök viszonya ma rendkívül bonyolulttá vált. Már nem lehet egyszerűen azt mondani, hogy az eszközöknek a célokkal összhangban kell lenniük, mint azokban az időkben, amikor az esztétikai célok még előzetesen adottak voltak, vagy legalábbis annak tűntek. Minél kevésbé biztosak maguk a műalkotások abban, amit mondani akarnak, annál inkább áthelyeződik az új ereje, és már csak ezért is óvatossá kell lennünk az új eszközök elutasításakor. Ezek az eszközök ugyanis sokféle értelemben a kriptogrammokhoz hasonlítanak, mintha az esztétikai célok rejtett kifejezéseinek, a közvetlenül jelen-nem-lévő esztétikai eszmék kriptogramjai lennének. A vakság, amelyben a műalkotások megkonstituálódnak (Kant szerint a műalkotások egy szükségszerűséget követnek, anélkül, hogy alá lennének rendelve egy általános fogalomnak) a konkrét művészi munkában éppen a megszállottság révén terjed át az eszközökre. És ez a megszállottság sokféle értelemben ellenállást tanúsít azokkal szemben, akik idegenül állnak a művészettel szemben, akik nem akarják észrevenni, hogy az eszközök mennyire átalakítják a célokat. Ezt a paradoxont ki kell hordani.

Most pedig az új fogalmában rejlő történetfilozófiai nehézségekről szeretnék szólni egy-két szót. Az új a még meg-nem-ragadottban, a még nem-tételezettben csúcsosodik ki (anélkül, hogy ezzel már rendelkezne), vagyis abban, ami kibújik a jelenlegi társadalom kényszermechanizmusai alól. De amennyiben esztétikailag megvalósul, már maga is valami megragadottá válik, valami tételezetté, és ezzel tulajdonképpen ellentmond önmagának.

Az új megvalósulásához mindig hozzátartozik – ez az emfatikus művészi tevékenység óriási nehézsége – az eltűnés mozzanata. És ebben az esetben úgy tűnik, hogy az új egybeesik a már mindig is volt-tal, annak a nyomorúságos polgári bölcsességgnek az értelmében, hogy azért nincs semmi új a Nap alatt, mert azt akarjuk, hogy ne legyen

semmi új a Nap alatt. A művészet Münchhausen-aktusa abban áll, hogy mindezek ellenére mégis valami újat kell létrehoznia. (Utalás a *Jenseits von Gut und Böse* utolsó aforizmájára.)^{bv} Az új melletti döntő érv az ellenállhatatlanság karaktere; ebből még az érzékeny reakció-sok is megéreznek valamit. (Lásd Ernest Newman kijelentését Schönberg op. 16-os művéről, 1916-ból.)^{bvi} Az új művészet ártalmatlanító apologétái azt mondják, hogy az új művészet nem érinti a régit, hanem egyszerűen érvényben hagyja azt, és ezzel elmennek az új művészet központi tapasztalata mellett. Miután az új egyszer már fellépett, nem hagyhatja érintetlenül a régit. A nyitottság gesztusa (Camille Saint Saëns Debussyvel szemben) így igazolja magát: igen, de kell lennie egy másik zenének is, és ebben a *de kell*-ben a modernség visszaható ereje fejeződik ki. A modern művek bírálóknak vetik alá a régiek hibáit.

Az új negációjára vonatkozó kísérletek tisztában vannak a saját tehetetlenségükkel. Ebben van egy bizonyos analógia a művészi termelési eljárások és a modern ipari termelési feltételek között. De ha ez így van, akkor az is igaz, hogy a művészet és a társadalom közötti egység nem a társadalommal való tartalmi kommunikációban áll, hanem abban hogy a technikai termelőerők (ahogy azok a műalkotások belsejében kialakulnak) ablaktalanul és monadologikusan egy hasonló fejlődéstörvényt követnek, mint a művészetén kívüli, reális termelőerők.

Az újra vonatkozó követelés elkerülhetetlenségét tekintve a művészet a filozófia előtt jár. (Utalás a „Wozu noch Philosophie” című tanulmányra, az *Eingriffe* című kötetből.)^{bvii} A filozófia provincialitása elárulja, hogy valami nem stimmel a filozófiával, hogy a filozófia többé már nem a saját kora gondolatokban megragadva (Hegel). Mióta a filozófia visszamaradt a kor mögött – és az ebből a visszamaradottságból való gyógyítás lenne az egyetlen emberhez méltó feladat – ezt a visszamaradottságot egy pozitív megszüntetéssé szeretné átalakítani.

Én nem arra törekedtem, hogy a művészetet filozófiai fogalmakkal megragadjam, hanem inkább arra, hogy a művészetet a filozófia felé fordítsam. A filozófiának nem a művészi eljárásokat kell magáévá tennie, hanem inkább azt kell kitűznie célként, hogy a rimbaud-i „il faut être absolument moderne” értelmében semmiben se maradjon

vissza a modern művészet mögött. És ebben az értelemben az esztétika és a művészi tapasztalat maga is a filozófiai tudat konstituens eleme; az egyetlen olyan eleme, amellyel kitérhet az öt fenyegető provincialitás elől.

Fordította Weiss János

Fordítói utószó

Adorno az előadásait általában keddenként és csütörtökönként tartotta, délután 4 és 5 óra között. Az 1967/68-as téli szemeszterben az esztétikai előadások mellett Adorno még két szemináriumot is vezetett, melyek közül az első a *Negatív dialektika II* címet viselte és Horkheimerrel közösen tartotta, a második pedig *Az autoritáshoz kötődő személyiség problémaival* foglalkozott (korlátozott számú résztvevővel). Mivel ezeknek a szemináriumoknak teljesen más volt a tematikájuk, ezért abból indulhatunk ki, hogy az esztétikai előadásokra semmiféle hatásuk sem volt. – A kalózkiadás (anonim készítői) a következőket írták a szöveg közreadásának szempontjairól. „Az előadásokat Adorno az esztétika II témakörében az 1967/68-as téli szemeszterben tartotta a frankfurti egyetemen, és a nagy esztétika-könyvéhez kapcsoló munkák körébe tartoznak, amelyet halála előtt szinte még teljesen be tudott fejezni. Az előadások [...] hangszalag-leiratok. A hangszalagok minősége azonban olyan rossz volt, hogy egy sor előadást egyáltalán nem vagy csak rövidítve lehetett közölni. Általában úgy jártunk el, hogy a legszorosabban tartottuk magunkat a szöveghez. A kihagyásokat, ott, ahol a szöveg megértése számára szükségesek voltak, kipontozással jeleztük. A hézagoknál, amelyeket már nem lehetett rekonstruálni, legalább címszavakat próbáltunk megadni, amelyek feladata az volt, hogy a szöveg egészét legalább felismerhetővé tegyék. Minden gondosság ellenére, amelyhez mindvégig megpróbáltunk ragaszkodni, a közreadott szöveg természetesen nem tehet eleget egy szövegkritikai kiadásnak.” (XIII–XIV. o.) Az Adorno-kutatásban két-

ségtelenül erős bizalmatlanság él ezzel a kiadással szemben, és nem is alaptalanul. Ha összevetjük a kalózkiadásban szereplő előadások átlagos hosszát az Adorno-Archívum által megjelentett előadások terjedelmével, akkor azt láthatjuk, hogy ezek *egyrészt* lényegesen rövidebbek. Lehet, hogy ennek az volt az oka, hogy a magnófelvétel használhatatlan volt, a baj csak az, hogy a kihagyások általában nincsenek jelölve. *Másrészt* ebben a kalózkiadásban Adorno egyáltalán nem beszél olyan szép, nyomdakész mondatokban, mint az Adorno-Archívum által közölt előadások nagy részében, ami nagy valószínűséggel a transzkribálás fogyatékosága. (Ez a fordításban nagy valószínűséggel kevésbé érezhető.) *Harmadrészt* a kalózkiadás készítői általában a leg egyszerűbb utalásokat sem értették, hibásan írták a neveket, a francia és angol utalásokat stb. (Ezeket általában hallgatólagosan korrigáltam). Mindezek alapján ezt a kiadást általában megbízhatatlannak minősítik és különösebb figyelmet sem szentelnek neki. – Ez nem is lenne különösebben nagy baj, ha az Adorno-Archívum 1993-ban megkezdett előadás-publikációjának sorában majd ezek az előadások is megjelenének. Ezzel ezt a kalózkiadást végleg a lomtárba dobhatnánk. Csakhogy ezeknek, az előadásoknak a publikálása nem szerepel a tervekben, mivel az Adorno-Archívumban nincsenek meg a megfelelő hangfelvételek, és ezeket (vagy akár hitelesnek tekinthető jegyzeteket) eddig nem sikerült beszerezni. Így az Adorno-kutatás meglehetősen furcsa helyzetbe került. Egyrészt egyre világosabb lesz ezeknek az előadásoknak a jelentősége: végülis Adorno legjelentősebb művének előmunkálatairól, vagy a könyvvel párhuzamosan elkészített változatairól van szó. Adorno sokat fáradozott azon, hogy az oktató munkáját valamiképpen összhangba hozza a kutatásaival, pontosabban, hogy az oktató munkáját a kutatásai számára gyümölcsözővé tegye. Ez a kapcsolat az esztétikai előadások és az *Esztétikai elmélet* között valószínűleg egyedülállóan jól működött. Még a *Negatív dialektikáról* szóló előadások nagy része is feltételezte, ha nem is az egész könyv, de a vonatkozó részek vagy fejezetek elkészültét. Az esztétikai előadások esetében valódi útkeresésekről van szó; és így az elmélet megszilárdulásának folyamatát láthatjuk magunk előtt. A jegyzetekben megpróbáltam kidolgozni számos olyan utalást, amely ezt a kapcsolatot mutatja. – Két (nem túl jelentős) vonatkozásban azonban korrigáltam a kalózkiadást. (1) Az Adorno-Archívum által

publikált előadásokból tudjuk, hogy Adorno egy-egy órán legalább háromszor-négyszer megszólította a hallgatóságot, általában a „Hölgyeim és uraim” fordulattal. A kalózkiadás készítői ezeket elhagyták, és ezzel az előadások szövegét a teoretikus szövegkorpuszhoz közeleltették. Ez szerintem félrevezető, ezért minden előadás elejére beillesztettem a megszólítást, de még ott is fölvettem, ahol viszonylag nyilvánvalóan el kellett hangoznia. (2) A bekezdésekre való felosztás is erősen vitatható: az Adorno-Archivum kiadványaiban igen kevés bekezdés szerepel, a kalózkiadásban viszont rendkívül sok. De nem tűnt célszerűnek a szöveget egyszerűen összeolvasztani, mert a bekezdésekre való töredezettség a kihagyásokat is mutathatja, ezért csak az igen rövid egy-két soros bekezdéseket olvasztottam bele az előtte vagy utána álló bekezdésekbe. – Mindezen nehézségek és buktatók ellenére (legkésőbb az Adorno-Archivum által tervezett előadások publikálása után) ki fog derülni, hogy ezek az előadások az életmű kiemelkedően fontos részét alkotják. A magyar nyelven való publikálásuk mellett pedig az szól, hogy Adorno általános esztétikai elemzéseiből egyetlen sor sem olvasható magyarul. És igaz ugyan, hogy Adorno a legutolsó előadását ezekkel a szavakkal kezdte: „Az utolsó hat-hét héten tartott előadásaimban arra tettem kísérletet, hogy megmutassam Önöknek: a jelenlegi körülmények között az elméleti esztétika csak a konkrét műalkotások materiális problémáihoz kapcsolódva lehetséges”, mégsem lehet véletlen, hogy Adorno esztétikai koncepciója maga is egyre inkább az általánosság felé tolódott el. (Tulajdonképpen ezt próbáltam értelmezni *Az esztétikum konstrukciója Adornónál* című könyvemben.)

* A fordítás alapjául szolgált: Theodor Wiesengrund-Adorno: *Vorlesungen zur Ästhetik 1967–68*, H. Mayer Nachfolger, Zürich 1973. Adorno ugyanezzel a címmel az 1967-es nyári szemeszterben és az 1968/69-es téli szemeszterben is tartott előadásokat. Az előbbiről nem, de az utóbbiról szintén készült egy nehezen hozzáférhető kalózkiadás. – Az alábbiakban következő jegyzetekben Adorno műveit a következő kiadás alapján idézem: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Digitale Bibliothek 97, Suhrkamp Verlag 2003.

ⁱ Az *Esztétikai elméletben* a megértés fogalma némileg kétértelmű marad. (1) Vannak olyan megállapítások, amelyekből az következik, hogy a megértés fogalma problematikus. A megértés ugyanis azt sugallja, hogy a műalkotások rejtvényalakzata feloldható. „A megértés maga, tekintve a rejtvény-karaktert,

problematiszus kategória.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 183. o. Vagy egy kicsit később: „A megértés a legmagasabb értelemben [nem más], mint a rejtvényalakzat feloldása [...]” I.m. 185. o. (2) Vannak olyan megállapítások, amelyek azt mondják, hogy ezért még nem kell elvetni a megértés fogalmát, hanem a megértésbe a saját lehetetlenségét is bele kell építeni. „A megértés nem tudja kioltani a műalkotás rejtvény-karakterét. Még a szerencsésen interpretált mű is továbbra is megértetni szeretné magát, mintha a megváltó szóra várna. Uo. (Kiemelés tőlem: a fordító.) (3) Végül találkozhatunk olyan megjegyzésekkel is, amelyek nem utalnak a megértés-fogalom problematikuságára. „A megértésnek az az eszméje, hogy a műalkotás teljes tapasztalatán áthaladva a tartalmának mint szellemi tartalomnak a tudatára jutunk.” I.m. 515. o. – Az sajnos nem segít a pontosításban, hogy Adorno azt mondja, hogy a megértés azonos a kritikával. I.m. 391. o. A *Játszma vége* című Beckett-műről írt tanulmánya óta azonban Adorno a középítő jelentést részesíti előnyben.

ⁱⁱ Lásd Versuch, das Endspiel zu verstehen, *Gesammelte Schriften*, 11. kötet 281–321. o. Magyar fordítása: Theodor W. Adorno: Kísérlet A játszma vége megértésére, in: uő: A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok, Helikon Kiadó 1998. 163–192. o.

ⁱⁱⁱ Erich Auerbach eredetileg 1946-ban jelentette meg *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* című könyvét, amelynek 1967-ben jelent meg a negyedik kiadása. Ennek utószavában írja a szerző: „Ennek az írásnak a tárgya a valóság interpretálása az irodalmi ábrázoláson vagy az »utánzás« keresztül, már több év óta foglalkoztatott; érdeklődésemet eredetileg Platónnak Az állam 10. könyvében tett megjegyzése, amelyben a mimézist az igazság után a harmadik helyre teszi, valamint Danténak az a követelése, hogy a komédiának az igazi valóságot kell visszaadnia, indította el.” Erich Auerbach: *Mimesis*, Francke Verlag, Bern und München 1967. 515. o.

^{iv} Itt most jó néhány előadás kimaradt; a felvételt készítő nagyjából három hétfő nem járt az órákra, vagy a felvételek voltak használhatatlanok.

^v Nagy valószínűséggel Arnulf Marzlufról van szó, aki majd 1976-ban fogja megvédeni disszertációját a frankfurti egyetemen, *Selbstbewußtsein als Bildkategorie: das Selbstbildnis bei Rembrandt* címmel. Marzluf 1944-ben Csehszlovákiában született, filozófiát, szociológiát és művészettörténetet tanult a frankfurti egyetemen. A Rembrandt-ról szóló disszertációjának témavezetője Wolfram Prinz művészettörténész professzor volt, a filozófiai konzulens pedig Hermann Schweppenhäuser. „A disszertáció egy Prof. Schweppenhäuserrel folytatott vitából ered, a Rembrandt önarcképeiről készült tanulmányomról, amelyet Prof. Prinz Rembrandt-szemináriumára írtam.”

^{vi} Giorgiades – nem sikerült azonosítani.

vii Lásd Versuch, das Endspiel zu verstehen, magyarul: Kísérlet A játszma vége megértésére, i.k.

viii Itt mintha Adorno átlépné a felolvasott levél által nyújtott információkat.

ix Nem vet túl jó fényt a kiadókra, hogy ennek a híres mondatnak a helyét hibásan adták meg. A hivatkozott írás: Offener Brief an Max Horkheimer. Ebben található ugyan néhány megjegyzés az életéről: „Te nemcsak az élet nehézségét ismerted, hanem annak összegabalyodottságát is.” *Gesammelte Schriften* 20/1. kötet, 156. o. A hivatkozás azonban Adorno egyik leghíresebb kijelentésére vonatkozik: „es gibt kein richtiges Leben im falschen”, amely a *Minima Moralia*-ban szerepel, in: *Gesammelte Schriften*, 4. kötet, 43. o. A baj csak az, hogy ez a mondat nem áll kapcsolatban a neurózissal. Az életműben egyetlen olyan helyet lehet találni, amelyben egy ilyen kapcsolatról szó van, mégpedig a „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie” című tanulmányban: „A racionalizálásokban, tehát abban, hogy az objektív igazság a szubjektív nemigazság szolgálatába léphet – úgy ahogy az a szociálpszichológiában tipikus kortárs elhárító mechanizmusokban többszörösen konstátálható – nemcsak a neurózis, hanem a hamis társadalom is előtérbe lép.” *Gesammelte Schriften*, 8. kötet, 64. o.

x Az *Esztétikai elmélet*ben ennek két fontos megfogalmazásával találkozhatunk. „A művészet kettős karaktere, mint autonóm és fait social [...]” „A művészet kettős karaktere, mint az empirikus realitásról [...] leváló, amely ugyanakkor mégis belesik az empirikus realitásba [...]” „A műalkotások kettős arculata [Doppelschlächtigkeit] mint autonóm alakzatok és társadalmi jelenségek könnyen oszcillálja a kritériumokat [...]” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 15., 374. és 368. o.

xi Arno Holz-ról az *Esztétikai elmélet* ugyanezekkel a szavakkal beszél, kiegészítve még azzal, hogy a „szegény embereknek” szóló költészetéről van szó. És ugyanezt lehet elmondani a Stefan Georgéra vonatkozó fejtegetésekről is. Lásd *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 368. o.

xii Helyesen: „Und dass uns nicht ein Myrthenbüschel fehlt.” Idézi Adorno, in: *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 368. o. Neuländische Liebesmahle II.

xiii Oscar Wilde nem szerepel példaként az *Esztétikai elmélet*ben. A George és Hofmansthal című tanulmány egyik lábjegyzetében azonban a következőket olvashatjuk: „Oscar Wilde a »Doria Gray« című regényében a l'art pour l'art-t reklamálja, és mégis egy kolportázst nyújt. Németországban ez a tendencia a színházban játszódtott le [...]” *Gesammelte Schriften*, 10/1. kötet, számozatlan oldal.

xiv Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, 296. aforizma, Ikon Kiadó 1995. 144. o. Fordította: Tatár György.

xv „A műalkotások számára prototipikus a tűzijáték fenoménje, amely a maga tűnékenysége miatt, és mint pusztá szórakoztatás, eddig alig-alig kapott elméleti figyelmet; egyedül Valéry vázolt fel olyan gondolatmeneteket, amelyek ennek a közelébe vezettek.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 125. o. „A műalkotások nem a tökéletesség tekintetében különböznek a hibákkal teli létezőktől, hanem a tűzijátékhoz hasonlóan azáltal, hogy felragyogva egy kifejező jelenséggé aktualizálódnak.” I.m. 126. o.

xvi „Minden műalkotás egy pillanat; minden sikerült műalkotás egyfajta megmerevedés, a folyamat pillanatnyi megállítása, és mint ilyen nyilvánul meg a kitartó szem számára.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 17. o. Ugyanakkor a pillanat és a pillanatnyiség a sokszorosíthatóság (reprodukálhatóság) ellenfogalma. Így ez a szöveghely is Benjamin következő tanulmányára utal: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. (Magyar fordítása: Walter Benjamin: *Kommentár és prófécia*, Gondolat Kiadó 1969.)

xvii „Minden műalkotás, és a művészet általában, rejtvény; ez már az ősi idők-től irritálta a művészet elméletét. Az, hogy a műalkotások valamit mondanak, és ezt ugyanabban a pillanatban vissza is vonják – ezt jelenti a rejtvényalakzat a nyelv szempontjából.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 182. o.

xviii „A megértés mindenesetre nem oldja fel a rejtvényalakzatot. Még a szerencsésen interpretált mű is további megértésre tart igényt. Mintha egy megváltó szóra várna, amely képes lenne szétfoszlatni a konstitutív sötétségét.” I.m. 185.o. „A rejtvény-alakzat túléli azt az interpretációt [is], amely eljut a válaszhhoz.” I.m. 188–189.o.

xix Magyar fordítása: Goethe: „Vonzások és választások”, in: Walter Benjamin: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek és bírálatok*, Magyar Helikon 1980. Eredetileg 1928-ban és 1925-ben jelent meg a *Neue Deutsche Beiträge* című folyóiratban.

xx Ez a felismerés az *Esztétikai elmélet*ben szorosan kapcsolódik a nyelv szerepének rögzítéséhez. „A műalkotás télosza egy olyan nyelvben áll, amelynek szavai nem ismerik azt a spektrumot, amelyet a perstabilizált általánosság nem tudott befogni.” I.m. 18. o. „A filozófia és a művészet konvergenciájának lehetőség-feltételét az általánosság mozzanatában kell keresnünk, amelyet ez ennek specifikációjaként – mint *sui generis* nyelvet – birtokol.” I.m. 197. o. „Mégis az esztétikailag meghatározottat egyedül a monadologikus zártság mozzanatán keresztül lehet vonatkoztatni.” I.m. 269. o. A korai bevezetésben még találkozzunk olyan passzusokkal, amelyekben az általánosság kimondottan negatív kontextusban szerepel: „A filozófiai esztétika egy fatális alternatívába kerül, a buta és a triviális általánosság és az önkényes, általában konvencionális elképzelésekből levont ítéletek közé.” I.m. 493. o. „Mintha [a művészet] a saját formáján keresztül egy olyan általánosságra esküdött volna fel,

amely a műalkotásokkal való inadekvációra, és ezzel párhuzamosan a mulandó örök értékekre fut ki." I.m. 49. o. De már ebben a szövegrészben is megtalálható az alapvető gondolat: „Egyetlen elmélet, az esztétikai elméletet is beleértve, sem nélkülözheti az általánosság elemét.” I.m. 504. o. Attól az érzéstől persze nem lehet szabadulni, hogy ebben a korai bevezetésben Adorno ezt még egy szükséges rossznak tekinti. „A gondolat általánossága miatt minden a műalkotás által megkövetelt reflexió egyúttal egy kívülről jövő reflexió; arról, hogy ez gyümölcsöző-e, az dönt, hogy sikerül-e valamit felvillantani a mű belsejéből.” I.m. 520. o. Valószínűleg ennek a nehézségnek a végiggondolása vezette el Adornót oda, hogy lemondjon Friedrich Schlegel 12. *Kritikai töredékének* mottóként való alkalmazásáról: „Abból, amit a művészet filozófiájának neveznek, rendszerint e kettő valamelyike hiányzik; vagy a filozófia vagy a művészet.” (August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat Kiadó 1980. Fordította: Tandori Dezső.)

^{xxi} „Ha a realitás tapasztalatában az általános a tulajdonképpeni közvetített, akkor a művészetben ez a különös [...]” I.m. 521. o. – 1967-ben jelent meg németül könyv alakban Lukács *A különösség mint esztétikai kategória* című műve, amelyet azonban Adorno nem olvasott el. Legalábbis az életműben sem nyílt, sem rejtett hivatkozással nem találkozhatunk.

^{xxii} Meglepő lehet, hogy az „általános uralma” kifejezés az *Esztétikai elméletben* csak egyszer fordul elő, mégpedig a korai bevezetésben. „[...] így minden műalkotás azt kérdezi, hogy az általános uralma alatt egyáltalán hogyan lehetséges a különös” I.m. 521. o.

^{xxiii} Lásd ehhez a *Negatív dialektika* kezdősorait: „A negatív dialektika formulája vét a hagyomány ellen. A dialektika azt szeretné, már Platón óta, hogy a negáció gondolati eszközén keresztül valami pozitív jöjjön létre; a negáció negációja ezt később pregnáns módon kifejezésre is juttatta. Ez a könyv szeretné megszabadítani a dialektikát az ilyen affirmatív tényezőktől, anélkül, hogy a meghatározottságokból valamit is engedne. A paradox cím kifejtése az egyik legfontosabb célja.” *Gesammelte Schriften*, 6. kötet, 9. o.

^{xxiv} „A negáció negációjának azonosítása a pozitivitással az azonosítás kvintesszenciája, a formális princípium a maga tiszta formájára hozva. Vele a dialektika legbelsejében egy antidialektikus princípium lesz a meghatározó. Az a tradicionális logika, amely more arithmetico a mínusz szor mínuszt pluszként könyveli el.” I.m. 161. o.

^{xxv} „A művészet logikája paradox más szférák logikájához képest; egy következtetési eljárás, fogalmak és ítéletek nélkül. A következtetéseket jelenségek-ből vonja le, természetesen szellemileg közvetített, és ennyiben bizonyos értelemben logicizált jelenségekből. A logika eljárása adottságait tekintve egy logikán kívüli szférában mozog.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 205. o.

^{xxvi} Ez a fogalom *A felvilágosodás dialektikájának* kultúraipar-fejezetében fordul elő. „A pseudoindividualitás uralkodik. Az individuális az általánosságnak arra a képességére redukálódik, hogy a véletlent maradék nélkül úgy megpecsételje, hogy mint ilyen rögzíthető legyen.” *Gesammelte Schriften*, 3. kötet, 177. o. (Magyar fordítása: *A felvilágosodás dialektikája*, Gondolat – Atlantisz Kiadó 1990. 186. o. Fordította: Bayer József, a fordítást módosítottam.)

^{xxvii} Négy tanulmány is szóba jöhet: (1) Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, in: *Gesammelte Schriften*, 10/1. kötet; (2) Voraussetzungen. Aus Anlaß einer Lesung von Hans G. Helms, in: *Gesammelte Schriften*, 11. kötet; (3) Tradition, in: *Gesammelte Schriften*, 14. kötet; (4) Vers une musique informelle, in: *Gesammelte Schriften*, 16. kötet.

^{xxviii} Az *Eszttétikai elmélet* egyik központi gondolatáról van szó: „A művészet kettős karaktere, mint autonóm és mint fait sociel maradéktalanul közli magát a maga autonómiájának zónájával.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 15. o. „A művészet kettős karaktere: mint autonóm és fait sociale megint a függőségekben és a két szféra konfliktusaiban jut kifejezésre.” I.m. 340. o.

^{xxix} Adorno a *Minima Moralia* 143. aforizmájára utal. „A művészet mágia, megszabadulva attól a hazugságtól, hogy ő az igazság.” *Gesammelte Schriften*, 4. kötet, 253. o.

^{xxx} „Was er heute näht, trennt er morgen wieder uff”.

^{xxxi} Hasonló szellemű megfogalmazások az *Eszttétikai elmélet*ben is találhatók, lásd pl. a következőt: Minden zongora billentyűzetében már benne rejlik az egész Appassionata, a komponistának csak ki kell hoznia belőle, de ehhez természetesen Beethovenre van szükség.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 402. o.

^{xxxii} A december 19-i előadás jegyzete hiányzik. A visszatekintés alapján pedig rendkívül érdekes előadás lehetett; mintha Adorno egy „pillanatra” elvesztette volna a kontrollt a saját mondanivalója felett.

^{xxxiii} Ez a gondolat eredetileg Adorno Kafka-tanulmányában merült fel. Adorno idézi Kafkát, aki egy helyen azt mondta, hogy *A kastély* kijelentéseit nem szabad „szó szerint” vennünk. Aufzeichnungen zu Kafka, in: *Gesammelte Schriften*, 10/1. kötet, 257. o. (Magyar fordítása: Megjegyzések Kafkáról, in: *A művészet és a művészetek*, i.k. 136. o. Fordította: Bán Zoltán András.)

^{xxxiv} Adorno még 1937-ben írt egy recenziót, amelyben Panofsky és Wind neve szóba került, egyébként nem sok figyelmet szánt ennek az iskolának. *Gesammelte Schriften*, 20/1. kötet.

^{xxxv} Rudolf Borchardt Adorno rendkívül jelentős költőnek és teoretikusnak tekintette, sokat is hivatkozik rá, de a saját villájáról szóló elemzés csak itt jelenik meg. A legjelentősebb átvétel: Adorno Borchardtól veszi át a műalkotások rejtvény-karakterére vonatkozó gondolatot, amit maga Borchardt még az irodalmi művekre szűkített le.

xxxvi Lásd Adorno „Balzac-Lektüre” című tanulmányát, amelyet feleségének ajánlott, in: *Gesammelte Schriften*, 11. kötet 139–158. o.

xxxvii Heinrich Schenker a XX. század első évtizedeinek egyik legjelentősebb zeneteoretikusa, Bécsben élt. A legjelentősebb elemzései Beethoven kései szonátaival foglalkoztak. A szonátaforma melodikus-tematikus és harmóniai anyagát az alapul szolgáló egyszerű hangsorra próbálta visszavezetni, amelyet ő „összornak” is nevezett. Adornónak azonban nem volt túl jó véleménye róla; egy lábjegyzetben így ír: „Az írásai a jelentős belátások és a provinciális-reakciós ideológia furcsa keverékei.” *Gesammelte Schriften*, 15. kötet, 401. o.

xxxviii Tóth Árpád fordítása.

xxxix „A Rimbaud-i il faut absolument moderne [...] normatív marad.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 286. o.

xl Walter Benjamin *Passagenwerk* című műve csak 1982-ben jelent meg, Rolf Tiedemann kiadásában.

xli Arnold Gehlen, *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei* című könyvének második, átdolgozott kiadása 1965-ben jelent meg az Athenäum Verlagnál, Frankfurtban. (Magyar fordítása: *Kor-Képek. A modern festészet szociológiája és esztétikája*, Gondolat Kiadó, Budapest 1987, fordította: Bendl Júlia.)

xlii Két tanulmány is szóba jöhet: (1) Vorschlag zur Ungüte, in: *Gesammelte Schriften*, 10/1. kötet, 330–336. o.; (2) Über die musikalische Verwendung des Radios, in: *Gesammelte Schriften*, 15. kötet, 369–401. o.

xliii Adorno egy 1938-as tanulmányára támaszkodik: Glosse über Sibelius, in: *Gesammelte Schriften*, 17. kötet, 247–251. o. Az *Esztétikai elméletben* Sibelius neve csak egyszer fordul elő, akkor sem túl jelentős összefüggésben.

xliv Adorno átfogó elméleti értelemben általában így tekint Bruckner zenéjére, ezt két megállapítással szeretném alátámasztani. (1) Az *Esztétikai elméletben* mintha szó szerint megismétlődne az előadásokban kifejtett gondolat: „Még egy olyan, a modernség gyanújával aligha illelhető komponista is, mint Anton Bruckner nem lett volna képes jelentős hatást kifejteni, ha nem alkalmazta volna korának leghaladóbb anyagát, ha nem a wagneri harmóniával operált volna, amelyet aztán természetesen paradox módon átalakított.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 37. o. (2) A Mahler-könyvben természetesen nagyon sok részletekbe menő összevetés olvasható Bruckner és Mahler zenéjéről, de van egy olyan általános megjegyzés, amely teljesen egybevág az előadások Sibelius-elemzésével. „Bruckner formai nyelve törekenné válik, éppen azért, mert mindenféle törést megpróbál elkerülni. Még az olyan szubjektivisztikus elemek is, mint a wagneri enharmónia egy prekritikai, dogmatikus szókinccsé alakulnak vissza.” *Gesammelte Schriften*, 13. kötet, 181. o. – Mindkét megjegy-

zés a modernség felől tekint Brucknerre, bár az előbbi megítélése jóval kedvezőbbnek tűnik.

^{xlv} Érdekes, hogy ez a rendkívül pregnáns gondolat az *Esztétikai elméletben* egyáltalán nem fordul elő.

^{xlvi} Az eredetiben a Konstanz kifejezés kétszer is szerepel (Konstanz des Neuen, Konstanz der Moderne), öntudatlan utalás lehet Jauß-ra, aki a konstanzi egyetemen dolgozott.

^{xlvii} Talán az amerikai zeneszerző, Henri F. Gilbertről van szó, akit Adorno (főleg a *The Dance in Place Congo* című szimfonikus költeményét) bizonyos műveiben említ, de sohasem foglalkozik vele részletesen.

^{xlviii} Adorno itt folytatja a Lukácssal szembeni polémiját; ezt a polémia Lukács *Wider den mißverstandenen Realismus* (magyar fordítása: *A kritikai realizmus jelentősége ma*) című műve váltotta ki. Adorno erre a könyvre válaszolt az „Erpreßte Versöhnung” című tanulmányával, amely először a *Der Monat* 1958. novemberi számában, majd a *Noten zur Literatur* II. kötetében jelent meg. Lásd *Gesammelte Schriften*, 11. kötet, 251–279. o.

^{xlix} Adorno a *Madame Bovary*-val a szocialista realizmussal szembesülve kezdett el mélyrehatóbban foglalkozni. Erre látszik utalni az *Esztétikai elmélet* következő megállapítása: „A realista regény mint forma a maga csúcspontján a XIX. században tartalmazott valamit abból, amivé az úgynevezett szocialista realizmus tervszerűen lealacsonyítani próbálja, a riportból [...]. A nyelvi megformálás fanatizmusa a *Madame Bovary*-ban valószínűleg éppen a vele szembenálló mozzanat függvénye; és e kettő egysége biztosítja e regény hervadhatatlan aktualitását.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 17. o.

ⁱ Utalás a *Minima Moralia* alcímére: Reflexionen aus dem beschädigten Leben.

ⁱⁱ Most valószínűleg több előadás is kimaradt.

ⁱⁱⁱ A „konkrécio” az *Esztétikai elmélet* egyik centrális kategóriája: (1) „A művészet végrehajtja a konkrécio elmerülését, amiről a realitás nem akar tudomást venni; a realitásban a konkrétum már csak az absztraktum maszkja [...]” (2) „Minél könnyörtelenebbül uralja a világot örökké azonos módon az általánosság, annál könnyebben lehet összecserélni a különös mint a közvetlen maradványait a konkrécióval, amíg annak véletlenszerűsége az absztrakt szükség-szerűség lenyomata.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 53. és 146. o.

ⁱⁱⁱⁱ Az *Esztétikai elméletben* az absztrakció kialakulását Adorno Baudelaire művészetéhez köti: „Kezdetben az esztétikai absztrakció Baudelaire-nél még csak hozzávetőleges és allegorikus volt, mint az absztrakttá vált világra való reakció, és még a képtilalom alá esett.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 40. o.

^{lv} „Ami igaz a műalkotásnak az organizmussal való összevetésében, azt a szubjektum és annak esze közvetíti. Ez az igazság már régen a racionalizált

társadalom irracionálisztikus ideológiájának szolgálatába lépett.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 44. o.

^{lv} Minden bizonnyal Käthe Kollwitzról van szó, akit azonban Adorno az írott életművében egyetlen egyszer sem említ. Käthe Kollwitz (eredetileg Käthe Schmidt) 1867 és 1945 között élt, a XX. század egyik legjelentősebb német szobrásza és képzőművésze. Berlinben teret neveztek el róla, amelyet Gustav Seitz 1960-ban készített szobra díszít; a berlini Pankow-ban látható az „Any a két gyermekkel” című köztéri szobra. Először az 1898-as nagy berlini művészeti kiállításon aratott nagy sikert az „Egy takácsfelkelés” című rézkarc-sorozatával.

^{lvi} Lásd Adorno, *Versuch, das Endspiel zu verstehen* című tanulmányát, *Gesammelte Schriften*, 11. kötet, 281–321. o. Magyar fordítása: Kísérlet A játszma vége megértésére, i.k. .

^{lvii} Ferdinand Kürnbergerről van szó, akitől Adorno mindig csak ezt az egy mondatot idézi: „Das Leben lebt nicht”. A *Minima Moralia* első részének ez a címe. Az *esztétikai elmélet* egyik markáns helyén Adorno ezt a mondatot összefüggésbe hozza Baudelaire költészetével. „Ahogy a polgári-nominalisztikus műalkotás számára elévül a statikus forma-prioritás, úgy évül el most az az esztétikai dinamika, amely szerint az először Kürnberger által megfogalmazott, de Baudelaire minden sorát és versét átjáró tapasztalat, hogy az élet nincs többé.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 333. o. (Kürnberger a XIX. század közepe táján a német irodalom egyik legtermékenyebb elbeszélője volt, híressé az 1855-ben megjelent, *Der Amerika-Müde. Amerikanisches Kulturbild* című műve tette. Ez a cím Heine, *Die Europamüden* című 1838-ban megjelent regényére utal.)

^{lviii} Magyar fordítását lásd Walter Benjamin, *Kommentár és prófécia* című kötetében, i.k. Az ezzel a tanulmánnyal vívott küzdelem Adorno egész alkotói pályáját végig kísérte. Lásd ehhez *Az esztétikum konstrukciója Adornónál* (Akadémiai Kiadó 1995.) című könyvem elemzéseit.

^{lix} Adorno Hindemithet a neoklasszicizmus második generációjába sorolja, és általában rendkívül polemikusan viszonyul a műveikhez.

^{lx} „Mind Poe-nál, mind Baudelaire-nél az új fogalma centrális helyeken jelenik meg. Az előbbinél a Maelstrom leírásakor, amelynek szörnyűségét (amelyet a novel-lal azonosít) egyetlen hagyományos tudósítás sem tudja érzékeltetni; az utóbbinál a La mort ciklus utolsó sorában, amely a szakadékba való zuhanást választja, mindegy, hogy a mennyről vagy a pokolról van-e szó: „au fond de l’inconnu pour trouver du nouveau”. Mindkét esetben egy ismeretlen fenyegetésről van szó, amelyre a szubjektum rábízta magát, és amely egy szédítő átcsapásban a gyönyört ígéri.” *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, 4. kötet, 268. o., 150. töredék.

^{bci} A február 8-i előadásról nem készült felvétel és jegyzet.

^{bci} Érdekes, hogy az „esztétikai istenbizonyíték” Adorno írott életművében egyetlen egyszer sem fordul elő.

^{bxi} „Az esztétikai cupiditas rerum novarummal szembeni érvek, amelyek oly meggyőzően tudnak hivatkozni a szóban forgó kategóriák tartalom-nélküliségére, mélységesen farizeisztikusak. Az új nem szubjektív kategória, hanem maga a dolog által kikényszerített, amely másképp [...] nem juthatna el önmagához.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 40. o.

^{bxi} Adorno az *Esztétikai elmélet* több helyén is védelmébe veszi az „izmuskat”, amelyeket már a hitleri propaganda is hevesen támadott. De hogy Adorno tulajdonképpen milyen viccre gondolt, az sem az előadásból, sem az írott életműből nem derül ki.

^{bxi} Ezt hosszan idézte Adorno már az ötödik előadásban is, lásd fent.

^{bxi} „Amikor, az első háború előtt, a konzervatív, de mégis nagyon is érzékeny angol zenekritikus, Ernest Newman opus 16-os *Zenekari darabjait* hallotta, óvott Schönberg lebecsülésétől, mert ez szerinte az egészre tör.” *Gesammelte Schriften*, 7. kötet, 37. o. (A datálásokban rejlő ellentmondást valószínűleg úgy kell feioldanunk, hogy az *Esztétikai elmélet*nek adunk igazat, vagyis az írásnak [vagy megjegyzésnek] az I. Világháború előtt kellett megszületnie.) Adorno a *Pul und Tackstock* 1927-es évfolyamába írt egy cikket, „Schönberg: Fünf Orchesterstücke, op. 16” címmel, amelyből kiderül, hogy ezt a művet Schönberg egyik legjelentősebb alkotásának tekinti, de Newman kritikáját (vagy megjegyzését) nem említi.

^{bxi} Lásd *Gesammelte Schriften*, 10. 2 kötet, 459–473. o.

SZEMLE

VICO: RACIONALITÁS ÉS POLITIKA*

NAGY JÓZSEF

Pierre Girard kötetével, mely a 2002-ben az Université Paris-Sorbonne-on megvédett doktori disszertációjának rövidített és átdolgozott változata, a Vico-kutatás horizontját jelentősen szélesíti azáltal, hogy – a nápolyi filozófus *racionalitás*-konceptiójának részletes elemzésével – Vico politikafilozófiai jelentőségét tárja fel, a Bevezetésben ismertetett módszerekkel (pp. 9–37). A Vico-szakirodalomban (melynek szerző mérvadó bibliográfiáját adja: pp. 365–405) nagy számban találhatók e témában művek, de bizonyos, hogy Girard monográfiájában a vicói racionalitás- és politikaelméletre vonatkozó vizsgálódások jelentős szintézisét valósította meg. A mű két (öt ill. négy fejezetet magában foglaló) fő részből áll: az első címe „Az értelem átalakulása és az «új kritikai művészet», míg a másodiké „Közösség és politika: a gyakorlati filozófia feltételei és korlátai”. Jelen recenzióban elsősorban a vicói racionalitás-elméletet, röviden pedig a szabadság és konfliktus közti vi-

szony problémáját elemző fejezetekre térek ki.

„A tudatlanság kísértése”: ez az alcíme az első rész IV. fejezetének. Girard felvezetésének megfelelően az *Új tudomány* (ill. Vico szerint általánosságban a történelemtudomány) vállalkozása egy feloldhatatlan paradoxont foglal magában, t.i. az eredendő tudásformák modern tudományos módszerekkel történő megközelítése éppen hogy megakadályozza a kezdeti civilizációk emberei gondolkodásmódjának feltárását (vö. pp. 85–89). E paradoxont érzékeltetése érhető tetten a mű első változatának több helyén: „reménytelen vállalkozásnak tűnik az [első emberek gondolkodási] módjainak megértése, mivel ezek magyarázatához a valamennyi első pogány nép közös nyelvének tudományára volna szükség” (Vico, *Scienza nuova* 1725, in Vico, *Opere* [szerk.: A. Battistini], Milano: Mondadori, 2001, II. kötet, §42 [p.1002]). A történeti kutatás ezen szinte áthidalhatatlan nehézsége elkerülhetetlenül vezet, a

„tökéletesen kifejtett értelem” [„ragione tutta spiegata”] működésének megfelelően, a tudatlanság kísértésének szituációjához: szemléletes példája ennek a minden áron racionális magyarázatok konstruálására való kutatói törekvés olyan (adott esetben történeti-társadalmi) jelenségekkel összefüggésben is, ahol nem feltétlenül ez az adekvát interpretációs stratégia. Az értelem, (a történelem folyamán) egyre nagyobb fokú komplexitása ellenére, „passzív képesség” mely „az igazságnak van alávetve”, s Vico számára határozotlan megkülönböztetendő a szabad akarattól (Vico, *Az új tudomány* [1744, ford. Dienes G. és Szemere S.], Budapest: Akadémiai, 1979, p. 260). A racionalitás is pusztán egy lehetséges metafizikai rendszer, s nem elsődleges a hermeneutikai interpretációs stratégiához képest: „[M]int az ésszerű metafizika tanítja: «[...] az ember gondolkodva válik mindenné», de úgy látszik, hogy a képzeletnek [...] a metafizikája azt bizonyítja: «[...] az ember nem gondolkodva válik mindenné». S ebben a[z utóbbi] mondatban talán több igazság van, mint abban, mert az ember a megértéssel kifejti elmeerejét és felfogja a dolgokat, ellenben a meg nem értéssel saját magából megteremti a dolgokat, és azokká alakítva önmagát, dolgokká válik” (*Az új tudomány*, i.k., p. 269). Girard szavaival: „a tudatlanság kísértése [...] értelmünk igazolható denaturalizálásából, avagy egy traumatikus

hatású és legtöbbször kockázatos bizonyításból áll” (Girard, *i.m.*, p. 94). Mindezen nehézségek meghaladásához olyan feltételek megteremtésére van szükség, melyek alapján a „tökéletesen kifejtett értelem” számára kiküszöbölhető az öncélú, steril gondolkodás. Az extrém racionalizmusból származó tudatlanság elkerülése végett az adekvát történeti kutatáshoz, a birtokunkban levő tudományról lemondva, a tudatlanság olyan fokára kell – mint kiindulópont – visszatérnünk, melynek alapján mintha „az ilyen kutatás tekintetében korábban sosem léteztek volna sem filozófusok, sem filológusok” (*Scienza nuova* 1725, i.k., §40 [p.1000]).

Girard értekezésének vezérfonala a Vico-féle autentikus tudományról/tudásról alkotott elmélet minden releváns részletre kiterjedő megragadása. Mélyelemzése során világossá válik (a domináns interpretációs trenddel összhangban levő) előfeltevése, mely szerint a XVIII századi itáliai filozófus alapvetően modern és szintetizáló szemlélete révén újító gondolkodó: e tekintetben jelen mű mintha azon megközelítésekkel szemben foglalna állást, melyek Vico retrográd és elszigetelt jellegét hangsúlyozzák (mint pl. Mark Lilla műve: *G.B. Vico, The Making of an Anti-Modern*, Cambridge [Mass.]: HUP, 1994). Vico már az 1708-as *De ratione*-ban állást foglalt a *querelle des anciens et modernes* témájában (vö. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna: Il Mulino,

2004, p. 14), s ezen álláspontnak az Új tudományból kihámozható változata alapján nyilvánvaló, hogy Vico felfogásában az antik és modern tudásformák közti elkülönböztetés végleges. Így is, a modernitás – mindekelőtt – *hermeneutikai* megközelítésben, képes genuin értelemben reflektálni a múltra és képes megújulni azon ismeretekből, melyeket az antikvitásból ill. arról nyer.

A modern hermeneutikai *megértés* történetileg egyik legelső, impozáns példája Vico Dante-értelmezése, melyből kiindulva Girard „Az értelem átalakulása” című (V.) fejezet első alfejezetében („Pokolra szállás. Dante és a fordítás”) Dante és Vico figyelemre méltó komparatív elemzését adja. Jóval többről van szó, mint Vico Dantéről alkotott nézeteinek kritikai szemléltetéséről: Girard nem kevesebbet állít, mint hogy az Új tudomány egyik fő ihlető forrása Dante *Isteni Színjátéka*. A francia szerző lényegében a (bibliográfiai referenciaként is megjelölt, bár a Vico-Dante összevetés kapcsán nem említett) Giuseppe Mazzotta-féle *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di G.B. Vico* (Torino: Einaudi, 1999) című, felbecsülhetetlen jelentőségű kötetben foglalt, példa-értékű Vico-Dante vizsgálódások sajátos analitikus parafrázisát dolgozta ki. Girard hangsúlyozza, hogy bár Vico – a descartes-i racionalizmussal való szembehelyezkedésével – az emberi nyelv és gondolkodás fejlődésének általános szemléletében a képzelőerőn alapuló költői kreativitásnak ill.

költői bölcsességnek (*ingegno poetico, sapienza poetica*) ad elvileg prioritást, az Új tudományban kibontakozó történet- és nyelvfilozófiai vizsgálódás módszertanilag mégis „az értelem kategóriájából indul ki, hogy azt követően ugyanoda térhessen vissza” (Girard, *i.m.*, p. 129). Bizonyos értelemben „tökéletes az analógia a *Scienza nuova* és a *Divina Commedia* közt. [...] [M]indkét szövegben közös a kiindulópont bizonytalansága. Vico szempontjából ez a «tökéletesen kifejlett értelem» önmagában rejlő ellentmondása, mely «értelem» ráébred arra, hogy a fejlettség legfelsőbb foka egyenértékű a pusztulás és a tévedés kockázatával” (uo.), míg Dante esetében a kiindulópont a *bűnbeesést* allegorizáló *sötét erdőben való tévelygés*. „A kiindulópont bizonytalansága mindkét szövegben nehéz, embert próbáló utazás előjele. Vico «Romulus hordájába» ereszkedik alá, hogy megküzdjön a sötétséggel, a primitív emberek ösztönös bölcséletével és mindenható képzelőerejével”, fenntartva, hogy az ilyen alászállás tekintetében az értelem – mint már volt rá utalás – inkább akadály, mint segítség; e kontextusban „a tudatlanság, akárcsak az értelemről való óvakodás kísértése igen nagy”, s a fő probléma Vico számára az, hogy „miképp lehet megmaradni az értelem bátyái mögött, miközben a [modern] ember alámerül a primitív emberek lelkivilágába” (p. 130). Dante problémája ezzel tökéletesen analóg, amikor „a pokol küszöbén megint: fél, és az

egyetlen erő, mely arra sarkallja, hogy belevágjon az utazásba és legyőzze bizonytalanságát, Beatrice határozott hangja” (uo.). Ahogy Dante csak a veszélyes „erdei út” [„cammino alto e silvestro” (Pokol II. 142)] végigjárásának elhatározásával – és Vergilius segítségével – tudta kiküszöbölni a bujaság, a gőg [*superbia*] és a kapzsiság kísértését (vagyis az ezeket szimbolizáló vadállatok allegorikus támadását), Vico csak a „nemzetek alapítóinak” világához való közeledésével volt képes meghaladni kételkedését és félelmét, hogy kiküszöbölje a genuin történeti tudás megszerzését gátló legjelentősebb tényezőt, a (Dante számára is központi jelentőségű főbűnt jelentő) gőgöt [*boria*] (vö. Girard, i.m., pp. 130–131).

Dante és Vico tehát egyaránt a pokolra szállás szükségszerűségét, mint a gőg egyetlen kiküszöbölési lehetőségét hangsúlyozza. Vico esetében a gőg [*boria*] abban áll, hogy kiinduló hite szerint „elkerülhető a pokol és az emberre ott váró számtalan megpróbáltatás”, vagyis „az ember a pokol megjárása nélkül is eljuthat a purgatóriumba és a paradicsomba”, ugyanakkor a *boria* éppen úgy tekinthető „veszélynek, mint készletésnek, természetes hajlamnak, melyet – pusztá tudatosításával – lehetetlen gyökerestül kiirtani. A primitív emberek mentalitásába való alámerülés minden pillanatában jelen van a kísértés, hogy [mi, modern emberek] saját racionális kategóriáinkat alkalmazzuk azon menta-

litás értelmezésére, akárcsak Dante, aki pokolra szállása közben nem egyszer fontolgatta, hogy visszafordul [...], mintsem megbirkózzon a nehézségekkel. A „*boria*” kísértése tehát [...] a megfutamodás színönimája” (p. 132). Dante számára Vergilius, a racionalitás allegóriájaként, episztemológiai és pszichológiai értelemben vezető. „Amikor Vico belépni készül a primitív emberek mentalitásába, neki is szüksége van egy vezetőre, mivel az ő segítségével járja majd be az értelem azon nehéz utat [...]. Vergilius-hoz hasonlóan e vezetőnek is szerepe megóvni az értelmet, segíteni őt a rejtőzködésben, lehetővé tenni számára, hogy szembeszálljon egy teljesen másfajta gondolkodásmóddal, vagyis feloldani ugyanazon paradoxont, amit a halandó Dante esetében a túlvilágba való behatolás jelentett. [...] Olyan vezető kell tehát, aki episztemológiailag legalább olyan biztos lábakon áll, mint amilyen biztonságot pszichológiai szempontból képes nyújtani” (p. 133). Az értelemnek (a vezető segítségével) a sötétség legmélyén is bíznia kell önmagában: annak analógiájára, ahogy a dantei itineráriumban a pokol után a purgatórium következik, úgy „a primitív emberek durva és pallérozatlan elméjében is meg kell lennie [potenciálisan] a racionalitásnak” (p. 134). A mindezen feltételeknek megfelelő vezetőt „Vico a Gondviselés [vicói-„platonista”] fogalmában találja meg: e fogalom – a «nemzetek alapítóinak» világába va-

ló alámerülés vonatkozásában – rendelkezik a racionalitás episztemológiai és pszichológiai kivételének kettős funkciójával” (uo.). Ezen választásával Vico megerősítette a fátumra ill. a véletlenszerűségekre alapozott („sztoikus” ill. „epikureista”) filozófiáknak az *Új tudomány* több helyén hangoztatott elutasítását (vö. p. 321).

Dante és Vico esetében értelem-szerűen nélkülözhetetlen az alászállást követő visszatérés, a racionalitáshoz való visszacsatolás. Eszmefuttatásának e pontján veti fel Girard, hogy a dantei és vicói *megértés* struktúrájának vizsgálata nagyban megvilágíthatja a *fordítás* (mint a megértés alapformájának) mechanizmusát, mely műveletben a homogenizálódás/azonosulás pusztán funkcionális, míg a saját nyelvre/gondolkodásra való át-tétel [transposér] ill. a visszanyerés [récupération] lényegi mozzanat (vö. pp. 134–136). „Vico számára az értelem azon képessége, hogy aláereszkedik a mi kifinomult szellemiségünkéből a primitív emberek pallérozatlan belső világába, annak függvénye, hogy mit tud az értelem felszedni [recueillir] az utazás során. Az archaikus világgal való tökéletes összeolvadás képtelensége [...] arra mutat rá, hogy az értelem nem képes mindent magáévá tenni, határokbá ütközik. A fordításban sincs ez másként – hangsúlyozza Girard –, ha bizonyos helyeken nyerünk is valamit a fordítással, azaz megvan az átmenet, ugyanott – a fordítás minőségétől

függetlenül – veszteségünk is van” (p. 135), ám Vico számára e veszteség a visszatérés feltétele. „A *Scienza nuova* célja pontosan az, hogy ne süppedjen el véglegesen az archaikus elme-működésben, hanem lefordítsa, értelmezze azt az értelem számára. Ez esetben tehát a veszteség egyfajta szükséges rossz, hiszen az értelem [raison] számára éppen az az értelem [sense] képzésének, a lehetséges olvasat kialakításának feltétele” (p. 136).

Végül néhány szó a kötet politikafilozófiai (II.) részéről. A nagy vicói témákat, mint a sensus communis, az örök eszmei történelem, a nemzetek által bejárt „pályák”, a nemzetek gögje és a zsidók szent történelme, Girard nagy szakértelemmel, de – megítélésem szerint – kevés új szempont felmutatásával vizsgálja az első két fejezetben. A III. fejezet ígéretes címe, „A konfliktus és a szabadság logikája” már önmagában specifikusabb tematizálásra és elemzésre utal: politikafilozófiai szempontból a kötetben e fejezet a leginkább értékelhető. Figyelemre méltó Girard azon interpretációs tézise, miszerint Vico – mindenekelőtt Machiavelli és Hobbes nyomán – a konfliktus fogalmát saját történeti-episztemológiai célkitűzései függvényében instrumentalizálta. Értelem-szerűen arról a – pl. Hegeléhez hasonlítható – vicói elképzelésről van szó, melynek megfelelően az egyéni, szenvedélyesen önző érdekek érvényesítéséből adódó konfliktusok a világtörténelmi folyamat magasabb

rendű, racionális céljait teljesítik be (vö. p. 299). A konfliktus olyan eszköz, mely lehetővé teszi az értelem számára valamely nemzeti közösség fejlődésének megértését, s a konfliktusban azonosítható az adott nemzeti közösség (ill. a nemzetek „humanitása”) fejlődésének effektív mozgató ereje (vö. p. 293, p. 295): Vico e koncepciója jelentős eltávolodást mutat Arisztotelész polisz-elméletétől (vö. pp. 312–313). A konfliktus a politikai közösség természetes fejlődésének kifejeződése, és „sosem a széthullás, hanem ellenkezőleg, az egyesülés alapelve” (p. 297), továbbá a politikai szabadság kifeje-

ződése (vö. p. 303): e konfliktus-orientált történeti fejlődésben a regresszív-reflektált barbárságtermészetesen sosem abszolút jelentőségű, hanem a racionális vicói örök eszmei történelem kiegészítő magyarázó elve (vö. p. 323).

A kötet elsősorban történet- és politikafilozófiai, irodalomelméleti kutatók, valamint MA és PhD bölcész hallgatók számára nélkülözhetetlen szakirodalom.

* Pierre Girard, *Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova*, Paris: PUPS, 2008, 426. oldal

E SZÁMUNK SZERZŐI

Fehér M. István az MTA levelező tagja, ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék, h9141feh[kukac]ella.hu

Hárs Endre Szegedi Tudományegyetem Német Irodalomtudományi Tanszék, 6722 Szeged, Egyetem u. 2.

Nagy József ELTE BTK Olasz Tanszék, newleviathan[kukac]gmail.com

Paksi Dániel Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Filozófia és Tudománytörténet Tanszék, daniel.paksi[kukac]filozofia.bme.hu

Rosta Kosztasz ELTE BTK, telamonides[kukac]gmail.com

Varga Csaba MTA Jogtudományi Intézete, intézetvezető egyetemi tanár Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jogbölcseleti Intézete, varga[kukac]jog.mta.hu

CONTENTS

ISTVÁN M. FEHÉR: Phenomenology, Experience, Freedom	1
CSABA VARGA: The 'Black Box' of Judicial Decisions and the Supremacy of Law – in the Perspective of European Unification and Globalization	96
KOSZTASZ ROSTA: Nietzsche's Critique on Plato	115
ENDRE HÁRS: Evolutionary Phantasies	198
DÁNIEL PAKSI: The Interpretation of Emergence in the Philosophy of Michael Polányi	226

DOCUMENT

TH. W. ADORNO: Lectures on Aesthetics (Translated by János Weiss)	275
--	-----

REVIEW

JÓZSEF NAGY: Rationality and Politics (On Pierre Girard's Book)	377
--	-----

DOKUMENTUM

TH. W. ADORNO: Esztétikai előadások (Fordította és utószóval ellátta Weiss János)	275
--	-----

SZEMLE

NAGY JÓZSEF: Vico: Racionalitás és politika	377
---	-----

Eszám ára: 600,- Ft.
Előfizetés egy évre: 1 200,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 200,- Ft

Egy szám ára: 300,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENHARMADIK
ÉVFOLYAM

3-4. SZÁM

2009/3-4.

BROZSEK KIADÓ
ÁRON KIADÓ

A tartalomból:

SZLOVÁK FILOZÓFUSOK
TANULMÁNYAI

AMBRUS GERGELY
Carnap korai metafizika-
kritikája

SIK DOMONKOS
A cselekvéskoordináció
koordinációjának fenome-
nológiája

VARGA PÉTER ANDRÁS
Az intencionalitás felfede-
zése

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLÉ

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A szám szerkesztésében MESTER BÉLA működött közre

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, NYÍRI KRISTÓF, RÓZSA ERZSÉBET, SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2009/3-4
TARTALOM

MILAN ZIGO: A professzionális szlovák filozófia múltja és jelene . .	385
TIBOR PICHLER: A szlovák politikai gondolkodás eszméinek történelmi változásai	403
VLADIMÍR BAKOŠ: A <i>Tudományos Szintézis</i> filozófiai eredményei . . .	413
MIROSLAV MARCELLI: Város és racionalitás	445
FRANTIŠEK NOVOSÁD: A határ-jelenség	466
ETELA FARKAŠOVÁ: Az álláspont mint episztemológiai/módszertani stratégia	478
JOZEF SIVÁK: Jan Patočka mint Husserl kritikusa	498
TATIANA SEDOVÁ: Konstruktivizmus mint tudományfilozófia és tudományszociológia	525

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok)

A kiadvány megjelentetését az MTA Könyv- és Folyóirat Bizottsága
támogatta.

A PROFESSZIONÁLIS SZLOVÁK FILOZÓFIA MÚLTJA ÉS JELENE*

MILAN ZIGO

Az alábbi szöveg azokkal a tényezőkkel szeretné megismertetni a magyar olvasót, amelyek lehetővé tették a professzionális szlovák filozófia létrejöttét és fejlődését, vagy pedig fékeztek ezeket a tendenciákat.

Több ilyen probléma is adódott. A velük való foglalkozás nem azt jelenti, hogy panaszkodni szeretnénk, ellenkezőleg: azt szeretnénk bemutatni, hogy a hivatásos szlovák filozófia mindezek ellenére is kibontakozott.

Ennek a filozófiának természetesen megvan a maga előtörténete, amelyik nagyban hasonlít a magyar filozófia azonos korszakára. (Sőt, ennek az időszaknak a fontos szakaszait a szlovák és a magyar bölcselet közösen, vagy párhuzamosan tette meg.) A filozofálásra való törekvés bizonyos töredékeivel a megelőző évszázadok nemzeti gondolkodású lelkészeinél, tanárainál vagy hivatalnokainál találkozunk. Ebben az előkészítő időszakban fontos szerephez jutott a felső-magyarországi iskolai filozófia, amelyet Mészáros András tárt fel.¹ Ez a téma azonban kívül esik jelen írásunk keretein.

¹ Lásd: Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*, Pozsony: Kalligram, 2003. (Zigo professzor itt a könyv szlovák nyelvű, átdolgozott és kibővített kiadására utal: *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku*, Bratislava: Veda, 2008. – a fordító megjegyzése.)

1. Szlovák filozófia a 20. század húszas éveitől a negyvenes évekig

A professzionális szlovák filozófia kezdetei az 1921-es évhez kötődnek, amikor az 1919-ben újonnan alapított Comenius Egyetemen létrejött a *Filozófia Tanszék* a *Filozófiai Szemináriummal* egyetemben. Ennek a tanszéknek, mint az eljövendő szlovák filozófusokat képző intézménynek a megalakulása inkább csak a feltételek meglétét, mintsem a valós kezdetet jelentette. A tanszéken ugyanis a cseh eszmeiségben gyökerező cseh tanárok oktattak. Közülük a legjelentősebb a pozitivista *Josef Král* (1882–1978) és a saját filozófiáját „kritikai realizmus”-nak nevező *Josef Tvrđý* (1877–1942) volt. Mindkettejük gondolatvilágát erősen meghatározta Tomáš Garrigue Masaryk rendszere. Kollégáikhoz hasonlóan nyilvános előadásaikkal is próbálták felébreszteni a filozófia iránti érdeklődést Szlovákiában, gimnáziumi filozófiatanárok sokaságát nevelték ki. Közülük néhánynak sikerült később is, legalább kezdetleges formában filozófiai tevékenységet folytatnia. Ebben azonban megakasztották őket az 1938–39-i évi fejlemények, amelyek Csehszlovákia felbomlásához vezettek. Ennek következményeként a cseh tanárokat a csehszlovák állameszme és a masarykizmus propagálásával vádolták meg, és eltávolították őket az egyetemről. Ez volt az ideológia első, eszközökben nem válogató ráhatása a szlovák filozófiára. Hozzá kell tenni, hogy a hatalmat magához ragadó fasiszta rendszert leginkább a cseh filozófusok liberalizmusa, valamint a vallással, nevezetesen a katolicizmussal szembeni langyos hozzáállása irritálta.

A cseh filozófusok távozásával a *Filozófia Tanszék* nem szűnt meg, és ezáltal a filozófia oktatásának és művelésének intézményi alapja a háború alatti szlovák állam (1939–1945) idején is megmaradt. A tanszéken kezdetben nem volt állandó tanári állomány. 1942-ben meghívták Prágából az akkor már 72 éves emigráns orosz filozófust, Nyikolaj Onufrijevics Losszkijt (1870–1965), aki – még Szentpéterváron – kidolgozta jelentős visszhangot kiváltó sajátos rendszerét, amelyet „intuitív realizmus”-nak nevezett. Az egyetemen betöltötte a tőle elvárt szerepet, a szlovák filozófia keresztény szellemiségének támogatását. Koncepciójának egyediségével ugyanakkor kis számú munkatársát komolyabb filozófiai problémák felvetésére ösztönözte. Tanszéki működése a rendszer bukásával, 1945-ben véget ért.

A tanszék most sem szűnt meg, de működésén nyomot hagyott az a kulturális interregnum, amely 1945 és 1947 között a maga ideológiai feszültségeivel és harcaival egész Szlovákiát jellemezte.

A kialakulóban levő professzionális szlovák filozófia esetében ez érdekes módon mutatkozott meg. Ez a korszak még a háború idején kezdődött, és éppen 1946–1947-ben tetőzött, amikor a szlovák filozófia kipróbálhatta mindenfajta bölcselkedés egyik fő alapelemét, a vita lehetőségét. Ahhoz, hogy megértsük a szakmabeli viták negyedszázados fejlődés utáni megjelenését, meg kell jegyeznünk a következőket:

A cseh filozófusok pozsonyi ténykedésének vége felé Tvrdý professzornál doktorált két olyan személyiség, akik a későbbiekben jelentősen belefolytak a szlovák filozófia professzionalizálódásának menetébe. Az egyik Svätopluk Štúr (1901–1981) volt, aki a masaryki humanizmus, valamint Croce neohegelianizmusának jegyében dolgozta ki saját rendszerét, amely az értékek nevében irányult mindenfajta totalitarizmus ellen. Nézetei miatt el kellett hagynia az egyetemet, és visszavonult a közélettől is. (Az említett vitákba sem kapcsolódott be.)² A másik személyiség Igor Hrušovský (1907–1978) volt, aki prágai természettudományi tanulmányai után Pozsonyban filozófiából is diplomát szerzett, gondolkodását azonban a bécsi neopozitívizmus, valamint a strukturalista módszer határozta meg, némi marxista beütéssel. Mindkettejük esetében azonban olyan gondolkodókról van szó, akiknek nem volt affinitásuk a vallásfilozófiához.

Erre az időszakra azonban a katolicizmus ideológiai és politikai dominanciája volt jellemző Szlovákiában. Néhány, külföldi egyetemet járt gondolkodó azonban ebből a környezetből is felnőtt a professzionális filozófia szintjére. Kisebb mértékben jellemző ez a protestáns teológusokra, akik ugyan bekapcsolódtak a vitába, de akiket a hatalom mellőzött. Végezetül itt voltak az említett cseh professzorok gimnáziumi tanárokká vált diákjai, valamint néhány autodidakta filozófus. A születőfélben levő szlovák professzionális filozófiai élet tehát ebben az időben meglehetősen sokszínű volt.

² A háború utáni idők sem kedveztek Svätopluk Štúr egyetemi ténykedésének. 1950-ben másodszor, 1970-ben pedig (nem egész két éves működése után) harmadszor is el kellett hagynia az egyetemet, és ez mindig politikai okokból történt.

Publikációs lehetőség is nyílt a számukra a második világháború alatt, mégpedig a *Matica slovenská Filozófiai Évkönyvében* (Filozofický zborník Matice slovenskej), amely – a Szlovák Nemzeti Felkelés és a front átvonulásának idejét leszámítva – 1940-től 1948-ig jelent meg. Az *Évkönyvet* a *Matica slovenská* adta ki, amelynek a keretein belül az évkönyv első számának megjelenése után létrejött a Matica slovenská Filozófiai Osztálya (Filozofický odbor MS).

Az *Évkönyv* adott teret a különböző vitáknak (többek között Losszkij intuitív realizmusáról). Ezen viták néhány témája már elavult, némelyek azonban, módosult formában, máig élnek. Igaz ugyan, hogy a vita szabad volt, de hatott rá a kor elkerülhetetlen ideológiai türelmetlensége és az argumentatív értelemre leselkedő számtalan veszély. Mindezek ellenére ez az epizód kis csodát jelentett a formálódó szlovák filozófia számára. A nemzetiszocialista totalitástól a kommunistaig ível, a háttérben fegyverek dörögnek, a vita résztvevői mégis érvekkel feszülnek egymásnak.

2. Szlovák filozófia az ötvenes évektől a nyolcvanas évekig

Az 1948. februári kommunista hatalomátvétel véget vetett a szlovák professzionális filozófia első nekibuzdulásának.

A negyvenes évek végét és az ötvenes évek elejét a ridegen dogmatikus marxista-leninista ideológia lehengerlő expanziója jellemzi. A filozófia nemcsak az egyik első áldozata, hanem – néhány képviselője, egyetemi tanárok és akadémikusok révén – az eszköze is ennek a terjeszkedésnek. Némelyek (mint például Igor Hrušovský) esetében ez a kiállás a marxizmus mellett időleges jelenség volt, mások esetében állandóvá vált.

Ennek az expanciónak a jegyében a pártszervek a felsőoktatási intézményekben filozófiai részlegeket hoznak létre. A Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Karán újabb tanszék jön létre azzal a céllal, hogy a dialektikus materialista filozófiát a karon létező összes szakon elterjessze. 1952-ben minden főiskolán és egyetemen megala-

kulnak az úgynevezett közös alap³ tanszékei a maguk filozófiai részlegeivel. Ez magával hozta a filozófia intézményi bázisának az erősödését, még ha funkciójuk elsődlegesen nem is a szakmaiságra, hanem a propagandára irányult.

A filozófia területén működő munkatársak számának gyarapodását követte a publikációs tevékenység növekedése is. A Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete az 1945-től létező évkönyv, a *Philosophica Slovaca* helyett 1959-ben indítja meg a negyedévenként megjelenő *Szlovák Filozófiai Folyóiratot* (Slovenský filozofický časopis), amelyből a különböző átalakulások után formálódott ki a jelenlegi *Filozofia* a maga évi 10 számával. 1960-ban kezdte kiadni a Bölcsészettudományi Kar Filozófia Tanszéke a *Philosophica* című évkönyvét; a hetvenes és nyolcvanas évektől pedig a többi felsőoktatási intézmény filozófiai tanszékei is jelentkeznek a maguk időszaki kiadványaival.

A filozófiának ez az intézményi és személyi állományt jellemző növekedése a publikációs lehetőségek gyarapodásával egyetemben az ötvenes és a hatvanas években létrehozta a szlovák filozófia professzionalizálódásának feltételét. Ezt azonban lerontotta legjelentősebb létfeltételének, a gondolatszabadságnak az állandó korlátozása. A politikai hatalom ingadozásai és irányváltásai azonban, szerencsére, bizonyos mértékben enyhítették ezt a negatív jelenséget, és lehetővé tették az ideológiai diktátum kijátszását is.

Általános vélemény, hogy abban az időben két filozófiai diszciplínának, a logikának és a filozófiatörténetnek voltak a legjobb lehetőségei a kibontakozásra. És valóban, éppen ezek eredményeit tudjuk felmutatni.

A filozófia legnagyobb visszaesésének idejében, 1953-ban jelent meg *Vojtech Filkorn* (1922–2009) *Hegel előtti logika* (Predheglovská logika) című könyve, amely eredeti módon, a tudománytörténet és a filo-

³ Ez a módszer ismeretes minden volt szocialista országban. Az elnevezés arra utal, hogy a tanszékek által oktatott tárgyak minden egyetemi hallgató számára kötelezőek, és mindenütt azonosak. Csehszlovákiában ez az úgynevezett közös alap a munkásmozgalom és a CSKP történetét, a marxista filozófiát (amelyet a diákszargon „maffiának” nevezett), a politikai gazdaságtant és a tudományos szocializmust, 1971 után pedig még az úgynevezett tudományos ateizmust foglalta magában. (A fordító megjegyzése.)

zófiatörténet összekapcsolása alapján mutatta be a logika fejlődését a klasszifikációs elemzéstől a relációs és kauzális analízisen keresztül a feltételezett dialektikus logikáig. Három évvel később jelentette meg *Tudománymetodológia* (Metodológia vied) című művét, amelyet aztán továbbiak is követtek. Filkorn professzor 1962-ben megalapította a *Logika és Metodológia Tanszéket*, amely az első ilyen jellegű műhely volt nemcsak szlovákiai, hanem csehszlovákiai viszonylatban is, és kiépítette saját logikai-metodológiai iskoláját (*Augustín Riška, Pavel Cmorej, Václav Černík, Jozef Viceník* és mások). Ezen a körön belül kezdett kiformálódni a szlovákiai analitikus filozófia is, de ennek az irányzatnak a rákövetkező évtizedek nem kedveztek.

Míg Filkornnak a logikán és a metodológián belül sikerült koncepciója tudományos mutatói révén áttörést elérnie, a filozófiatörténet-szeknek (mindenekelőtt Elena Városovának és Teodor Münznek) nehezebb dolguk volt. Nem kevés bátorságra volt szükségük, hogy a zsdanovi dogmatikus séma ellenében a szlovákiai filozófia történetének feldolgozásában tudományosan megalapozott koncepciójukat elfogadtassák. A főként 1954-től 1956-ig lefolytatott vitában háttérbe szorították a dogmatikus professzorok „ellenvetéseit”, és új módszertani alapot nyújtottak a nemzeti filozófia kutatásához. Ez a módszer érvényesült abban az összefoglaló feldolgozásban is – *A szlovákiai filozófia története I.* (Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I.) –, amelyik a 19. század nyolcvanas éveivel bezáróan mutatja be ennek a filozófiának a mozgásirányait. Ezzel a szintetikus munkával természetesen nem zárult le a kutatás az adott témakörben, hanem tovább folytatódik a cseh kollégákkal való együttműködésben.

A filozófiatörténeti munkálatok azonban nem korlátozódtak a nemzeti filozófia múltjára. A szlovák filozófiatörténészek olyan művet tettek le az asztalra, amelynek a célja elsősorban nem a kutatás, hanem annak a hiánynak a pótlása volt, amelyet a fordításirodalom jelentett a szlovák kultúrán belül. A hatvanas évek elején kezdeményezte Hrušovský professzor egy tízkötetes antológiasorozat (*Antológia z diel filozofov*) kiadását, amely az antikvitással kezdődően és a 20. század közepével bezáróan mutatja be szlovák nyelven a legjelentősebb filozófusok reprezentatív munkáit. Ez a mű színvonalasan és sikeresen pótolta az említett hiányt, és több ezer diáknak, valamint a filozófia iránt további érdeklődőnek segített a tájékozódásban. Az úgynevezett

prágai tavasz idején (1966-ban) jelent meg az első, az úgynevezett normalizáció könyörtelen idejében (1977-ben) pedig az utolsó kötet.

1973-ban jelent meg egy újabb kiadványsorozat – a *Filozófiai hagyomány* (Filozofické odkazy) – első kötete. Ez a sorozat lazán kapcsolódott az Antológiához, és több mint negyed évszázadon keresztül közvetítette a szlovák olvasóknak a filozófia klasszikus műveinek teljes fordítását. Az Antológiát előkészítő idősebb és középgeneráció mellett ennek a sorozatnak a megjelentetésében fordításokkal, bevezető tanulmányokkal és szerkesztői munkával lépett fel a szlovák filozófusoknak az a nemzedéke, amelyeknek a munkássága most kulminál. Csupán jelzésszerűen, milyen kötetek jelentek meg: Platón, Arisztotelész, Epikurosz, Cusanus, Spinoza, Diderot, Kanttól *A tiszta ész kritikája*, válogatás Fichte műveiből, Hegel *Logikája*, Max Weber, Dilthey, Whitehead, Wittgenstein, Kuhn, Foucault művei stb. Az utolsó megjelent kötetnek – Kant *A gyakorlati ész kritikája* – 1990-ben akár szimbolikus jelentést is tulajdoníthatnánk. (Ezt a művet, akárcsak az első Kritikát, Teodor Münz fordította, aki mind az „Antológiában”, mind pedig a *Filozófiai hagyományban* rendkívüli fordítói munkát végzett.) A sorozatnak nemcsak a filozófiai élet, hanem a szélesebb közönség számára is nagy jelentősége volt. A filozófusok ebben a nehéz időben értelmes dologra irányíthatták alkotó erejüket, és a presztízsük is emelkedett ezáltal.

A logikára és a filozófiatörténetre fókuszálva elkerültük a hatvanas éveket, azaz „az emberarcú szocializmusra” tett kísérlet éveit. Érthető, hogy ez az időszak mozgósította a szlovák filozófiát, de emberi problémáján túl semmilyen filozófiailag releváns eredményt nem hozott. Kivételt képez Miroslav Kusýnak⁴ „intézményes forradalmat”

⁴ Csehszlovákiának a szovjet hadsereg általi megszállása után mind Kusý professzornak, mind pedig sok más filozófusnak távoznia kellett egyetemi vagy akadémiai munkahelyéről. Kusý 1989-ig disszidensként volt aktív. A többiekhez hasonlóan ő is csak a bársonyos forradalom után térhetett vissza a tudományos életbe. A disszidensek életútját, szakmai és publicisztikai tevékenységét a Martin Šimečkáról, a filozófiai disszidensek másik jelentős személyiségéről elnevezett intézetben dokumentálják és dolgozzák fel. Az intézet elnevezése: *Milan Šimečka-archívum* – az 1969 és 1989 közötti szlovákiai szociálfilozófiai gondolkodás dokumentációs és elemző központja (Archív Milana Šimečku –

tételező, inkább politológiai jellegű – habár a *Praxis-kör* filozófiájában gyökerező – koncepciója.

A cseh filozófiától eltérően ugyanis a szlovák bölcselet nem volt elméletben felkészülve az antropológiai kérdések felvetésére. Ennek történeti okai vannak. A cseh filozófusok pozitivista eszméi, Hrušovský neopozitivismusa, majd pedig a „tudományosság” marxista hangsúlyozása szcientista irányban orientálták a szlovák filozófiát. Az a „humanizmus” is, amellyel találkozni lehetett nálunk, részben ilyen gyökerekből táplálkozott, vagy pedig, mint Svätopluk Štúr esetében, liberális premisszákra támaszkodott; másrészt a keresztény humanizmus hagyományaiból építkezett. A szlovák filozófia addigi fejlődéséből hiányzott a fenomenológiai gondolkodás, valamint a vele kapcsolatos egzisztencializmus és hermeneutika támasza. A fenomenológiai tradícióban nevelkedett cseh gondolkodók tollából származó tanulmányok inspiráltak néhány szlovák filozófust arra, hogy ebben az irányban tájékozódjanak. Ez az érdeklődés a hatvanas évek folyamán az egzisztencializmus és Sartre filozófiájának hatására még csak fokozódott. Ezt dokumentálja az *Egzisztencializmus és fenomenológia* (Existencializmus a fenomenológia, 1967) című kötet, valamint az *Antológia* nyolcadik kötete (1969) is, amelyeket Ján Bodnár szerkesztett, és ebben az irányban mutat a *Filozofia* című folyóirat sok írása is. Elmélyültebb fenomenológiai kutatásokkal azonban csak a 20. század kilencvenes éveitől találkozhatunk nálunk. Az „emberarcú szocializmus”-ról szóló vita elméleti alapját ezért túlnyomórészt a fiatal Marx iránti érdeklődés, a nyugat-európai marxizmus koncepciói (Garaudy, Fischer és mások), valamint Adam Schaff filozófiája nyújtották.

Most tekintsük végig azokat az eredményeket, amelyek az ötvenes és a nyolcvanas évek közötti időszakban a szakfolyóiratok publikációiban megnyilvánultak. Ha eltekintünk a 25 százalékot kitevő és zúzdai szintet megütő vezércikkektől, dogmatikus és sematikus „tanulmányoktól”, akkor hozzávetőlegesen a következő képet kapjuk: A szövegek általánosságban tartalmi, irodalmi és szakmai szinten is javuló tendenciát mutatnak. A dogmatizmus ferdeségeivel folytatott kezdeti vitáktól fokozatosan eljutnak a receptivitással jellemzett ta-

dokumentačné a analytické stredisko pre výskum sociálno-filozofického myslenia na Slovensku v rokoch 1969–1989).

nulmányok különböző formáihoz, rajtuk keresztül pedig a problémafelvető és saját nézetet tükröző szövegekig. Ez utóbbi jellemzi a nyolcvanas évek második felét. Ebben az időszakban ugyanakkor rendkívül nagyszámú egyéni vagy kollektív jegyzésű monográfia jelenik meg. Már akkor sejteni lehetett, hogy ez előjelzi a filozófia szintjének változását.

Ez a jellemzés a többé-kevésbé marxista szempontú dolgozatokat érinti, ezen belül ki kell emelni azt a két legjelentősebb teljesítményt, amely a marxizmuson belül Szlovákiában jelentkezett. Mindkettő a filozófia alapvető területeit – az ontológiát és a gnoszeológiát, valamint a hozzá kapcsolódó metodológiát – érinti.

Az első *Igor Hrušovský* nevéhez fűződik. Ő ugyanis, megmentendő a filozófiát az előre gyártott gondolati sémák lélektelenségétől, a kezdetektől kezdve kiemelte a filozófiai kategóriák elemzésének szükségességét. Ebben a munkában maga is részt vett, és sokakat inspirált. A hatvanas évek második felének elején fektette le dialektikus struktrológiájának alapjait, és ennek kidolgozása haláláig foglalkoztatta. A legalapvetőbb fogalmak, mindenekelőtt a lét fogalmának sajátos értelmezésével kezdte. Ennek első vázlatát *A lét és a kultúra dialektikája* (Dialektika bytia a kultúra, 1975) című művében publikálta. Ennek folytatása már halála után, 1990-ben jelent meg, *A lét dialektikája* (Dialektika bytia) címmel.

A másik eredeti teljesítmény az 1931-ben született *Václav Černík* nevéhez fűződik. Ennek első jelei a *Dialektikus tudományos törvény* (Dialektický vedecký zákon, 1965) című művében mutatkoztak meg, amelyben megkülönböztette egymástól a faktuális, az idealizált és az immanens törvényszerűséget. Ennek a gondolatnak a továbbfejlesztésével jutott el a tudományos racionalitás különböző típusainak a meghatározásáig, amelyet *A racionalitás történelmi típusai* (Historické typy racionality, 1997) című, munkatársaival együtt jegyzett dolgozatban publikált.

Az ötvenes évektől a nyolcvanas évekig terjedő időszakra a marxista-leninista filozófia fejlődése jellemző. Ez valamiféle differenciálatlan egység, unalmas monotónia és pusztító totalitás képzetét kelti. František Novosád azonban – aki egyébként nem takarékoskodott a múltat bíráló megjegyzéseivel – már a szlovák filozófia nyolcvanas és kilencvenes évek fordulóján tett átértékelésekor tagadta ennek a filo-

zóiának az „egyöntetűségét”, és azt állította, hogy a hatvanas évek folyamán tíz különböző irányzat létezett a keretein belül. Röviden foglaljuk össze ezeket: 1. az ortodox dialektikus és történelmi materializmus, amelynek, szerinte, „a legkevesebb követője és a legkisebb visszhangja volt”; 2. a „nyitott” marxizmus programja; 3. a dialektikus gondolkodás modernizációjának a programja; 4. strukturalista kezdeményezés; 5. a szcientizmus, amely, szerinte, „potenciálisan a legerősebb”; 6. dialektikus holizmus; 7. a Croce által meghatározott élet-filozófia; 8. egzisztencialista-fenomenológiai vonal; 9. kritikai realizmus; 10. filozófiai-teológiai iskolák, amelyek, természetesen „a hivatalos filozófia keretein túl működnek”.⁵ Ez a kép kétségtelenül megbontja a totális homogenitás képzetét, és lehetővé teszi annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy ez az ellentmondásos negyven év kialakította-e a filozófia valóban alkotó továbbfejlesztésének a lehetőségét az elkövetkezőkben? A válaszuk egyértelmű: kialakíthatta és valóban ki is alakította. Természetesen nem maradéktalanul és nem az alapvető innovációk szükségessége nélkül.

3. A kilencvenes évektől máig

A szlovák filozófia a maga intézményi és személyi feltételeivel, a publikációs lehetőségek és a folyóiratokban, valamint monográfiákban megjelenő írások tartalmi színvonala révén, nem kevésbé a határon átnyúló hatásai által a nyolcvanas évek végén már bírt a professzionalitás minden jelével. Valódi kifejlődését azonban fékezte a bölcselkedés legalapvetőbb feltételének, a gondolkodás szabadságának és pluralitásának a hiánya. Ezeket a gátakat rombolták le Csehszlovákiában 1989 végén a „bársonyos forradalomnak” nevezett változások.

⁵ A Szlovák Filozófiai Társaság 1990. január 9-i közgyűlésén elhangzott vita-felszólalásból. Lásd: *Filozofia*, 45. évf. 1990, 4. sz., 463. o.

A filozófiának a régi rendszerrel való tényleges vagy csak képletes ideológiai összefonódottsága azt eredményezte, hogy ez a forradalom a filozófia számára nem minden esetben volt „bársonyos”. Lefolyása az egyes filozófiai műhelyeken belül eltért egymástól, és eltérő következményekkel járt. A legrosszabbul a műszaki és orvosi egyetemeken létező kis „filozófiai részlegek” jártak. Ezeket a leggyakrabban – nem is mindig ideológiai okokból – megszüntették vagy drasztikusan leépítették. (Később azonban, a bolognai követelményeknek megfelelően és megváltozott formában újraalakultak.)

A Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Karának *Filozófia és Filozófiatörténet Tanszéke* több tekintetben is fel volt készítve ezekre a változásokra. A középgenerációhoz tartozó tanárok egy csoportja már kidolgozta az új tanulmányi programot. Ugyanakkor kihasználta a nonkonform cseh és osztrák filozófusokhoz fűződő kapcsolatait, együttműködést alakított ki velük, és munkakapcsolatokat hozott létre a nyugat-európai egyetemekkel. Az Oktatási Minisztérium ezért a tanszéket bízta meg egy háromszemeszteres „innovációs tanfolyam” megrendezésével a szlovákiai egyetemek filozófiaoktatói számára. Ezen a tanfolyamon a hazai filozófusok mellett több cseh és más jelentős külföldi egyetemi tanár adott elő. A filozófia pluralitása teljes inspiratív erejében nyilvánult meg. Hozzá kell tenni, hogy ez az eszmei törés volt az első ennek a legnagyobb múltra visszatekintő tanszéknek az életében, amely sem intézményi létének kontinuitását, sem személyi állományát nem érintette. Sőt, a tanszékre visszatértek hárman azok közül a tanárok közül, akiket 1970-ben politikai okokból távolítottak el.

Az *Eperjesi Egyetem Bölcsészettudományi Kara*, a második szlovákiai intézmény, amely 1959-től nyújtott filozófiai képzést, amely a kari vezetés néhány előrelátó tagjának köszönhetően fennmaradt. Ezen a karon – amint még erről szólni fogunk – később jelentős kutatói tevékenység indult meg.

A *Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete* mint központi (és valójában egyedüli) tudományos-kutatói műhely, amelyhez több más intézmény is kapcsolódott, az átalakulás jegyében vezetésbeli változásokat eszközölt, megvált néhány munkatársától, és visszavette ál-

lományába azokat, akiknek az elmúlt rendszer retorziói miatt kellett a hetvenes években távozniuk. Egyben alapvetően átértékelte kutatási programjait. Jelentős változások történtek az Intézethez kapcsolódó intézményekben is, nevezetesen az Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Tudományos Tanácsában és a filozófiai folyóiratban.

Az Intézethez akkoriban szervesen kapcsolódott a *Szlovák Filozófiai Társaság* (Slovenská filozofická spoločnosť pri SAV) is. A Társaság – jellemző módon – a társadalmi lazulás éveiben, mégpedig 1964-ben jött létre, és a filozófiával foglalkozó szakembereket fogta össze. Megpróbálta támogatni az akkori demokratizációs folyamatokat, főként a filozófia ideológiai korlátainak lebontásában. Az 1968-i szovjet intervenció azonban lezárta ezeket az igyekezeteket. A Társaság egy időre kimondottan rendszerkiszolgálóvá vált, azonban folyamatosan megnyílt az interdiszciplináris együttműködés, például a csillagászat és a biológia felé. 1988-ban aztán előadókként megjelentek a fórumain a forradalom utáni szlovák jobboldal eljövendő képviselői is.

A Társaság 1990 eleji közgyűlésén a résztvevők szinte egyöntetűen utasították el a totalitáriánus múltat. Ennek formai kifejeződése lett a Társaság új elnevezése is: *Szlovák Filozófiai Egyesület* (Slovenské filozofické združenie). Ez alatt a név alatt működik a mai napig, és főként a szlovák filozófia új irányvonalait karolja fel.

Az *Egyesület* mint akadémiai jellegű tudományos közösség mind a változás éveiben, mind pedig a későbbiekben lehetőséget nyújtott és nyújt a szlovák filozófia megelőző ötven évének megvitatására és az új kérdések felvetésére. Teret ad a külföldi filozófusokkal való szakmai és személyes találkozóknak is. Az *Egyesület* időszakai rendezvényei az öt évenként tartott *kongresszusok*, a két évente összehívott *közgyűlés*, valamint az évente megrendezésre kerülő *tudományos konferenciák*. Mindezek eredményeit kötetekben teszik közzé, melyek képet adnak a szlovák filozófia állapotáról.

A Filozófiai Intézet orgánuma a *Filozofia* című folyóirat. A szerkesztőbizottság radikális átalakítása után a legjelentősebb kortárs filozófusokkal készített interjúk, valamint reprezentatív, addig hozzá nem férhető szövegek közlése révén a jelenkori filozófia terjesztésének forrásává lett. Mindezt az addigi hátramaradás lehető leggyorsabb behozatala diktálta.

Eredményes volt a más nemzeti filozófiákkal és azok eltérő filozófiai problémáival való viszonylag rendszeres megismertetés is. 1990 és 2008 között több ilyen tematikus szám is megjelent, a legelsőke egyike (1993-ban) éppen a magyar filozófiával foglalkozott. A továbbiak az amerikai, francia, spanyol és más nemzeti filozófiákat tekintették át. Megjegyzendő még, hogy a folyóirat egyes számai problémacentrikus tematikusságra törekszenek, és hogy már több éven át az évfolyam utolsó számát a szlovákiai filozófia történetének szentelik. A korábbi időszakokat tárgyaló tanulmányok között szép számmal vannak olyanok, amelyek a történelmi Magyarországon művelt filozófiával foglalkoznak.

A gondolatszabadság lehetőségét kihasználva és az addig mellőzött filozófiai diszciplínák ápolásának céljából *Pavel Cmorej* kezdeményezésére 1994-ben egy új szakfolyóirat, az *Organon F* indult be. Ez a folyóirat – ugyancsak a Filozófiai Intézet kiadásában – a logikával és metodológiával, de főként analitikus filozófiával foglalkozó gondolkodóknak nyújt publikációs lehetőségeket. Ezt a küldetését Szlovákia határain túl is teljesíti, és ezzel 2005 óta nemzetközi jelleget kapott, hiszen azóta a Cseh Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetével közösen jelentetik meg. A lap sikerének legnagyobb letéteményese Pavel Cmorej, aki húsz éven át tartó elhallgattatása ellenére az analitikus filozófia és logika egyik eredeti és hatásos gondolkodójává nőtte ki magát.

Az összefüggések felvázolásával, valamint a Filozófiai Társulás és az említett folyóiratok bemutatásával eljutottunk azok át- és megalkulásától a jelenbe. Szükséges lesz azonban egy pillanatra ismét visszatérni az átmenet éveire. mégpedig azért, mert a szlovák filozófia belső történései mellett – még egyszer, utoljára – meg kell említeni fejlődésének egy meghatározó külső tényezőjét is.

b) A filozófia jelenléte az egyetemeken

A bársonyos forradalmat követő évtizedben filozófiai tanszékek is létrejöttek. Ezen egyetemek bölcsészettudományi karai a megelőző rezsim által marginalizált szaktudósokat (történészeket, nyelvészeket, irodalomtudósokat stb.) valamint a valamikori „közös alap” (marxista intézmények) filozófusait alkalmazták oktatóként. Ezen karok

megléte tehát új filozófiai tanszékeket is jelentett, amelyeknek a fő küldetése filozófia szakos hallgatók képzése volt. Ez a szlovák filozófia létező professzionális bázisának nem elhanyagolható kiszélesítését jelentette annak ellenére, hogy a végzős hallgatók többségének nincs lehetősége a szakmán belül érvényesülésre.

Az addigi két filozófia tanszékhez (Pozsony, Eperjes) tehát fokozatosan további hat sorakozott fel. Az első hullámban a nagyszombati, majd pedig a beszercebányai és a nyitrai egyetemen jött létre filozófia tanszék. Egy idő elteltével ezekhez sorakozott fel a második nagyszombati felsőoktatási intézmény (Cirill és Metód Egyetem), a rózsahegy katolikus egyetem és a kassai egyetem újonnan alakult filozófia tanszéke. Ezek az intézmények különböző kutatási témákhoz kapcsolódnak, már csak azért is, mert a kutatásból származó bevételek az adott tanszékek finanszírozását is szolgálják.

c) Kutatási irányok

Miután felvázoltuk a szlovák filozófia intézményi bázisát, megpróbáljuk bemutatni kutatási területeit is. Ennek a bázisnak a heterogenitása, valamint szervezeti szétforgácsoltága miatt kétfajta megközelítéssel fogunk élni. Abban az esetben, ha a kutatás hosszabb múltra tekint vissza, az adott intézményre fogunk hivatkozni, abban az esetben viszont, ha ilyen hagyomány (vagy szilárd kutatói bázis) nem létezik, azt a kutatási programot mutatjuk be, amely több intézményhez kapcsolódik.

Ha a bemutatás elején mégis az akadémia *Filozófiai Intézetét* említjük, az azért van, mert ez az egyedüli kizárólagosan kutatásra szakosodott filozófiai intézmény. Itt működik az a két nemzetközileg jegyzett (Current Contents etc.) tudományos folyóirat (Filozofia, Organon F), amely a többi szlovákiai filozófiai műhely eredményeit, továbbá a tudományos konferenciák híreit közli, és ezzel általános információkat nyújt a szakma számára.

Az Intézet egyik hosszabb ideje folyamatosan működő kutatási programja a nemzeti filozófia történetének kérdéseit illeti. Ez a program mára kibővült a szlovák politikai gondolkodás filozófiai hátterének kutatásával (külön figyelmet szentelve a közép-európai, tehát magyar-szlovák kontextusnak és Szlovákia uniós csatlakozásának).

Ezt a programot Tibor Pichler, az intézet igazgatója vezeti. Ez a kutatócsoport publikálta *A szlovákiai filozófia története a XX. században* (Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí, 1998) című kötetet is. Az *Organon F* című folyóirattal összefüggésben már szóba hoztuk azt a csoportot, amely a kutatásban a humán- és társadalomtudományok metodológiájával, a logika bizonyos vetületeivel, valamint az analitikus filozófiával foglalkozik. Ezen utóbbi kutatási irányhoz több felsőoktatási intézmény filozófusa, sőt néhány medievalista is csatlakozott. A harmadik jelentős kutatási terület a politikai filozófiát, szociálfilozófiát és a morálfilozófiát érinti. Ennek a csoportnak a vezetője František Novosád. Az utóbbi időben beindultak a kutatások a fenomenológia kérdéseiben is.

A Filozófiai Intézetben, de az akadémia más kutatóintézeteiben is jelentős figyelmet szentelnek a kognitív tudományok filozófiai aspektusainak és következményeinek. E kutatásokban is részt vesznek a felsőoktatási intézményekben oktató filozófusok.

Az oktatói szakosodás, természetesen, megnehezíti a tematikus kutatói csoportok kialakulását a tanszékeken. Ezért van az, hogy ezek a filozófiatanárok különböző intézmények kutatói csoportjaiban vannak szétszóródva. Mégis, vannak esetek, hogy egyes tanszékek felvállaltak olyan témákat, amelyek rájuk jellemzővé váltak. Így például a Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszékén a munkatársak egy csoportja már csaknem két évtizede foglalkozik a feminista filozófiával, létre is jött egy szlovákiai hatósugarú *Gender Studies Center*. Miroslav Marcelli körül pedig spontán módon alakult ki filozófusokból, esztétákból és másokból egy, a szemiológia problémáival foglalkozó alakzat. A tanszék többi tagja más intézmények kutatási programjaiban vesz részt. Körülbelül ilyen az egyetemi filozófiai kutatások modellhelyzete, amely – mutatis mutandis – másutt is megvalósul.

Még egy tanszéket említünk, amelyik viszonylag – legalábbis szlovák viszonylatban – hosszabb hagyományra tekinthet vissza, az *Eperjesi Egyetem Filozófiai Intézetét*. Csaknem tíz éven keresztül működött itt a filozófiatörténet elméleti kérdéseivel foglalkozó program („A filozófiatörténet filozófiája” elnevezéssel), amely azonban vezetőjével, Vladimir Leškoval együtt a Kassai Egyetem újonnan alakult Filozófia Tanszékére távozott. Az eperjesi tanszék azonban, Vladislav

Suváknak köszönhetően az antik filozófia kutatásának központjává vált. A magyar olvasót talán érdekeltethi, hogy a tanszék állandó figyelmet szentel a nevezetes eperjesi evangélikus kollégium filozófiatanárainak (Bayer János, Czabán Izsák, Vandrák András, Greguss Mihály, stb.) Az intézmény azonban további kutatási programokban is részt vesz.

Meg kell még említeni az etika elterjedtségét a szlovák iskolarendszeren belül – ez ugyanis az alaptanterv része az általános és a középiskolákban. Ez feltételezte a szaktanárok kiképzését is, az etikát ezért nemcsak a bölcsészettudományi, hanem a tanárképző és a teológiai karokon is oktatják. A kutatást e területen azonban leginkább az iskolarendszeren kívüli megrendelés határozza meg, minek következtében a különböző alkalmazott etikák, a vállalkozói, menedzseri és más etikák fejlődnek. Ezzel kapcsolatban említsük meg a nagyszombati Cirill és Metód Egyetemen létrehozott *Bioetikai Kutatások Központját* (Centrum bioetických výskumov).

Végezetül hadd emeljük ki még egyszer a szlovák filozófusoknak az egyes tudományos műhelyek felett átnyúló és szakirányultságukkal összefüggő együttműködését, ami újszerű, *informális* kötődéssel bír, és mélyebb jelentést kap.

d) Új jelenségek és régi problémák

Áttekintettük a szlovák filozófiai élet talán minden fontos eseményét. Már csak azok maradtak hátra, amelyekkel az utóbbi években szembesülünk. Ezek eleddig nálunk ismeretlenek voltak, habár, információink szerint Magyarországon ismertek. A szakosodott tudományos társaságok (mint például a Kierkegaard Társaság) vagy pedig a filozófiai civil szerveződések létrejöttéről van szó. Az első ilyen – a *Schola philosophica* – néhány éve keletkezett, és 2005 óta saját, negyedévenként megjelenő (elektronikus) folyóiratát is kiadja *Ostium* címmel. Ennek kezdeményezői a két nagyszombati egyetem fiatal doktoranduszai voltak, akik együttműködnek más szlovák és cseh kortársaikkal.

Ezek a jelenségek örömmel töltenek el bennünket, zavarban vagyunk azonban a filozófiai művek kiadásának kérdésében. Az eredeti művek kiadását illetően nincsenek – a pénzügyieken kívül –

problémák. Filozófiai irodalmat három kiadó ad ki: a *Kalligram* (öt megelőzően az *Archa*)⁶, a *Veda* és az *Iris*. Rajtuk és más kiadók révén a legjelentősebb jelenkori szerzők műveinek fordításai viszonylag nagy számban jelennek meg. Eddig minden rendben is volna. A *klasszikus* filozófiai művek megjelentetésében azonban rosszabb a helyzet. Igaz ugyan, hogy, akárcsak a múltban, hozzáférhetőek a cseh kiadók jelentős számú kiadványai. Ezek azonban nem helyettesíthetik a szlovák fordításokat. A legfontosabb ok a szlovák filozófiai terminológia cizellálása és kodifikálása, amelynek alapjait az *Antológia* létrehozói csaknem fél évszázaddal ezelőtt megpróbálták lerakni. Ezen a területen ígéretesek a Kalligram Kiadó tervei, amelyek közül az etikátörténeti kötet már megjelent, mások pedig előkészületben vannak.

Befejezés

Habár a hivatásos szlovák filozófia nem egész száz éve alatt nem jelentkezett egy Lukács Györgyhoz hasonló formátumú és hatású gondolkodó, ennek a filozófiának a fejlődése egyértelmű. Minden nehézség, a fejlődés megszakadása és számos személyes tragédia ellenére a kezdeti „inasévektől” az elkerülhetetlen receptív korszakon keresztül mind tematikai, mind pedig tartalmi és módszertani vonatkozásban érezhetően megnőtt az eredeti és alkotó gondolatra való törekvés. Mindez főként az utóbbi évtizedet jellemzi. Ennek alátámasztására felhozom Teodor Münz két könyvét: *Levélváltás filozófusokkal* (Listy filozofom, 2002), *A valóság keresése* (Hľadanie skutočnosti, 2008); František Novosádnak a modern politikai és szociálfilozófia témakörében publikált monográfiáit: *X korszak* (Doba X, 2004), *A történelem alkímiája* (Alchymia dejín, 2005); valamint Miroslav Marcellinek szélesebb értelemben a szemiológiát érintő két kötetét: *A Barthes-est* (Prípád Barthes, 2001), *Filozófusok a városban* (Filozofi v meste, 2008).

⁶ A Kalligram Kiadó sorozatai közül említésre méltó a *Filozofia do vrecka* (Zsebfilozófia) sorozatnak 10 év alatt kiadott hozzávetőlegesen 60–70 kötete, valamint az *Exempla iuris* sorozat, amely jogfilozófiai tematikájú könyveket ad ki (eddig három kötetet). – A fordító megjegyzése.

Ez a hat kötet, természetesen, nem meríti ki mindazt az értéket és eredetiséget, amit a jelenlegi szlovák filozófia nyújt, amely ha megtartja a felvett ütemet, akkor remélhetjük, hogy száz éves évfordulóját teljes virágzásban élheti meg.

Fordította Mészáros András

SUMMARY

Slovak Academic Philosophy: Past and Present

Keywords: Slovak Academic Philosophy – Philosophy Becoming a Discipline – Institutional Basis – Ideology – Receptivity – Original Thought

The origins of Slovak academic philosophy go back to 1921, when the Department of philosophy was established at Komenský University in Bratislava. Due to political turbulences of the World War II the configuration of its representatives changed remarkably, but its institutional frame as a whole remained undamaged. In 1945 the Institute of Philosophy at Slovak Academy of Sciences as well as new university departments has been established. Although after 1948 their role was

mainly ideological, there was also space left for developing some of the philosophical disciplines. From 1960s to 1980s the philosophical thought in Slovakia was characterized by its receptivity to the philosophical thought abroad without producing its own ideas. After 1989, however, new indigenous ideas began to emerge giving rise to original conceptions. The evidence of this tendency is the ever growing amount of creative and original philosophical achievements.

A SZLOVÁK POLITIKAI GONDOLKODÁS ESZMÉINEK TÖRTÉNELMI VÁLTOZÁSAI*

TIBOR PICHLER

Arról a szlovák politikai gondolkodásról fogok szólni, amely nemzet-teremtő gondolkodásként vette a kezdeteit. Mivel azonban ez a téma nagyon szerteágazó, le kell szűkítenem bizonyos részmozzanatokra. A történelem és a polgárosodás értékeire gondolok. Ezek alkotják a vezérfonalát annak, hogyan érjük el, „érjük utol” azt, ami máshol és másoknál már megvan: nemzetként a történelmet, egyénként pedig a polgári önrendelkezés állapotát. Az utolérés, a szlovák irodalom eme terminus technicusa, nem más, mint a lemaradás leküzdése. Az utolérés valójában a modernizációt jelenti. Eredményes kifutásaként pedig konkurenciaképességet, azaz helyzetbe jutást eredményez, aminek a révén a társadalom képessé válik az adott körülmények közötti változásra és növekedésre. Ezen keretek között zajlik a szlovák politikai gondolkodás. Úgy is mondhatnánk, hogy a nyelvi közösségként vett nemzet identitásának és történelme kérdéseinek a meghatározásával kezdődik. A jövő mintha a múlttal kezdődne, és az ideológia előrejelzi a politikát. Vladimír Macura ezt úgy fogalmazta meg, hogy „a nemzetébresztő kultúrában a jövő a múlt újratерemtéseként értelmeződik”.¹

¹ Macura, Vladimír: *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ* (A keletkezés jegye. A cseh nemzetébresztés mint kulturális típus), Praha: Československý spisovatel, 1983, 91 o.

A történelem hatalom. Mikor fordulunk felé és a múlthoz? Amikor erősek, vagy amikor gyengék vagyunk? Mit keresünk benne? Tanulságot, vigasztalást, megerősítést? Több olyan példát is felhozhatunk a szlovák történelemből, amikor a sorsfordulók idejében kirándulásokat tettek a múltba. Ezt tette Ľudovít Štúr, amikor a *Szlovákok régi és új koráról* írt. A múltba tekintett Jozef Miloslav Hurban is, amikor a *Szlovákia és annak irodalmi élete* című művét fogalmazta meg. Svätopluk Štúr pedig a második világháború idejében papírra vetett *A szlovák nemzetébresztés értelme* című műve révén annak állandó programértékére figyelmeztetett.

Úgy tűnik, létezik a múlthoz való visszanyúlás jelensége, amelyet nem a történelem megismerésére irányuló és a *sine ira et studio* történetírói elvét figyelembe vevő érdeklődés, hanem olyan, szinte egzisztenciális szükséglet hív életre, amely arra irányul, hogy az aranykorra való hivatkozással találjunk benne valamiféle serkentő erőt a nem megfelelő jelenkor számára. A múlthoz való – valaha a nemzeti gondolkodású értelmiségiek által megvalósított – ilyenén viszonyulás a nemzeti identitástudat létrehozásának a része, amelyet az identitás *újraélesztése*ként fognak fel, hiszen feltételezik, hogy a múltba tekintés feltámasztja annak még meglevő torzóját. A múltba való visszatérés újból létrehozza a történelem kontinuitását.

A múltnak a jelenhez viszonyított távolságát illetően több múlt-kategóriát különböztethetünk meg. Beszélhetünk archeológiai, azaz „előásott”, távoli, vagy pedig közvetlen múltból is. A múltba való, egzisztenciálisan meghatározott visszatérésre érvényes, hogy benne nem a közvetlen vagy a megelőző múlt dominál, amelyből hiányzik a régiség legitimáló értéke, hanem a távoli múlt lép előtérbe. A szlovák nemzetteremtő igyekezet példáján bemutatva és Ľudovít Štúr szavaival kifejezve „a szlovákok régmúlt története”, Nagy Morvaország emelődik ki, amely a közvetlenül megelőző magyar múlttal szemben az előtörténetet jelenti, és amely az erős identitástudatot hivatott feltámasztani. Amikor Jozef Miloslav Hurban leszögezte, hogy nem történelmünk, hanem csak történelmi prolegomenáink vannak, Nagy Morvaországra és arra is gondolt, hogy a „történetietlenség” az „előtörténettel” kombinálva serkentőleg hat.

A jövő érdekében vállalt múltba tekintés tehát az elsődlegesen nyelvi, „természetszerűleg”, intézményesség nélkül létező, de politikai státuszt célzó entitások kollektív identitásának megerősítését szolgáló stratégiák része. Az azonosságtudat kialakítása és megerősítése mentén olyan történeteket és mondákat adnak elő, amelyeknek alapozó és végső esetben politikai funkcióik vannak. Nem az a cél, hogy igazak, hanem hogy funkcionálisak és hatékonyak legyenek. A nyelvi közösség szóvivői és reprezentánsai révén a letűnt dicsőség és nagyság, hatalom és tisztelet nyomait keresi, amelyek a jelenlegi, de meggyőződés szerint csak ideiglenes politikai gyengeséget hivatottak kompenzálni.

A történelem kerülőútján át a politikáig

A történelemhez való visszanyúlásból következően aztán igényt lehet tartani arra, hogy az adott közösség történelemformáló szubjektumként hozza létre magát. Az ilyen célú akarat megelőzi a politikai cselekvést. Úgy is mondhatnánk, hogy a nemzetiek nem a jelen intézményi kapuin, hanem a múltidézés ajtain keresztül lépnek a politika színpadára. De ezt másképpen is kifejezhetjük: tekintettel az aktuális gyengeségre, a visszatérést a politikai térben elfoglalt „erős” pozícióba ideológiai előkészítés, azaz egy öntételező történelmi narratíva készíti elő. A régmúltra való hivatkozás generálja azt a régenvoltságot, amelyhez feljogosító funkciót fűznek. Ez nem a hadvezérek, hanem a költők kora. Viszont vannak köztük olyan harcosok is, mint Samo Chalupka, a *Mor ho!* című, talán legismertebb szlovák hősi vers szerzője.

A közvetlen cselekedetekre képes és tényleges bázissal rendelkező politikusokkal szemben az emancipálódni akaró közösség reprezentánsai nem is gondolhattak befolyásszerzésre anélkül, hogy ki nem mondták volna, kik vagyunk, és egyáltalán, hogy vagyunk. Az ő elsődleges céljuk a lét artikulálása volt, amelyet csak később követett volna a cselekvés. Ezt szolgálta a történelemben való széttekintés. Kompenzálni és meghaladni kellett a történelemnélküliségből fakadó sokkot, vagyis azt, amit Hegel a politikai élet és a saját államiság hiányával jellemzett. Ezért írja Hurban: „A legelső út, amelyen keresztül

el akarunk jutni ehhez a célhoz, annak a tudatosítása, amit már elértünk, és amik a világban voltunk.”²

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a történelemhez való visszanyúlás a „természetesen” létező közösségek identitáslétrehozásának egyik mozzanata. A nemzetalkotás ezen körülmények között nem nélkülözheti azokat a történeteket, amelyek a vágyakat fejezik ki, a buzdítást szolgálják és segítenek a konkurenciával szembeni ön meghatározásban. A történetmondák elősegítik az öntudatosodást és az önbecsülést. A mítoszok a nyelvet és a népet védő nemzetiek válaszai a modernizációs kihívásokra Európa ezen régiójában, ahol a formálódó nacionalizmusok egymásnak feszültek. Itt érvényesült a romantika és az általa áthatott nemzetalkotás. A romantikus nemzetformálás nem a létezőt reformálta, hanem olyan elképzeléseket hozott létre, amelyek az idők folyamán váltak volna új valóságokká. Vagyis nem reformált, hanem alapozott. A romanticizmus csupán a nemzetalkotó folyamat elindításának az eszköze. Azt jelenti, hogy többet akarunk a lehetségesnél, és többet, mint amire erőnk van. A nemzetalkotó folyamat abban a pillanatban, amikor eléri az institucionalizáció stádiumát, elveszíti létjogosultságát. A romanticizmus az a létra, amelyet a felhasználás után nem dobnak el, hanem múzeumban helyeznek el.

Két fázist különítek el a szlovák politikai gondolkodás történetében: a nemzetalkotás és a polgárosodás fázisát. Amint kiépül a nemzeti identitás ideológiája, kezdetét veszi a realizációs fázis, tehát a nemzet institucionalizációja, a nemzet belépése a politika terébe. Az intézményesülés eltérő eszköztárat és eljárásmodokat követel meg, hiszen a polgári tulajdonságok és erkölcsök elsajátításáról van már szó. Ebben a fázisban már az eredeti romantikus nemzetalkotásnak szembe kellene néznie azokkal a közösségekkel, amelyeknek megvolt az a szerencséjük, hogy nem volt szükségük a romantikus alapozásra, és elegendő volt számukra a létező intézmények és normáik átalakítása. A romantika jegyében induló nemzetalkotás végső célja nem lehet a „nemzetségi” mondákon alapuló és végső soron fundamentalizmussal fenyegető kulturális eltérések magasztalása, rögzítése és mozdíthatatlansága. Ezzel szemben azt a polgári kapcsolatrend-

² Hurban Jozef M.; Rudolf Chmel, (szerk.): *Slovensko a jeho život literárny* (Szlovákia és annak irodalmi élete) Bratislava: Tatran, 1972, 8. o.

szert kell megcélóznia, amely a közös érdekeket a megegyezésen alapuló szabályok mentén nyilvánosan érvényesíti. Persze ennek a kapcsolatrendszernek megvan a maga keletkezéstörténete, intézménysülése és általánossá válásának útja. A szlovák nemzeti és politikai diskurzusban beindul egy *mozgás*, amelyet az a körülmény határoz meg, hogy meg kell találni az etnikai szemlélettől a polgári szemlélethez vezető utat. Volt ilyen irányú kísérlet a szlovák szakirodalomban. Volt a 19. században is, én azonban egy 20. századit mutatok be.

Dominik Tatarka Sapere aude!-ja

Ezt a kísérletet annak az író-gondolkodó Dominik Tatarkának³ a rövid interjúiban és tanulmányaiban leljük fel, aki szembeszállt a totalitarizmus éjszakájával, habár ő maga saját elhatározásából egy ideig szimpatizált és egybeforrt ezzel az „éjszakával”. Tatarka eredetileg filozófusnak készült, és valóban megvolt benne a filozófusok azon vonása, hogy sajátosságosan nevezte meg a dolgokat, és fogalmakat alkotott. De meg kell említenünk még egy körülményt, a nemzetiek klaszszikus nézetével való összefonódást, miszerint az irodalom politikai eszköz (is), persze azzal a különbséggel, hogy ebben az esetben a jelenhez, nem pedig a múlthoz kapcsolódik. „A költő emberi hangjának kell még mindig ellensúlyoznia a hatalom túlsúlyát [...] A hatalom bálványával szemben fel kell mutatnia az emberi személyiség elidegeníthetetlen jogait.”⁴ Ez teszi Tatarkát politikai gondolkodóvá.

Kanttal szólva, volt bátorsága nyilvánosan és gyámok nélkül használnia az értelmét. A valósághoz közvetlenül, tapasztalataira ala-

³ Dominik Tatarkához lásd pl.: Janaszek-Ivaničková, H.: Mit szturowski a mit tatarkowski (A Štúr-mítosz és a Tatarka-mítosz), In: Zuzana Profantová, (szerk.): *Gramatika národného mýtu a folklór*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1998, 27–49. o.; Hamada, M.: Tatarkova koncepcia kultúry (Tatarka kultúrafelfogása), *Slovenská literatúra*, 40. évf. 1993. 2–3. sz., 81–91. o.; Zajac, P.: Tatarkova cesta (Tatarka útja), *Slovenská literatúra*, 40. évf. 1993. 2–3.sz., 92–104. o.

⁴ Tatarka, Dominik: *Démon súhlasu. Fantastický traktát z konca stalinskej epochy* (Az egyetértés démona. Fantasztikus traktátum a sztálini korszak végétől). Bratislava: Archa, 1991, 74–75. o.

pozva és a tabuizált ideológia szűrőinek elvetésével viszonyult. Nem a dogmákból, hanem „az adott helyzetből, a diagnózisból” indult ki.

Igaza volt, amikor azt írta: „A helyesség és a pontosság az első nagy politikai tett a jelenlegi politikai és kulturális diagnózisban.”⁵ Tatarka két különböző időszakban két diagnózist állított fel. Egy Boleráz nevű író személyét felvéve mesél el egy történetet a szlovákok jelenkorából. Ez a történet az *egyetértés járványáról, az egyetértés demónáról* szól, amelyik mindig megfosztja az embereket saját énjüktől, saját véleményüktől, felelősségérzésüktől, amikor azoknak nyilvánosan kell megnyilvánulniuk. Az emberek bensője még ellenállt ennek, a magánéletben még ki lehetett mondani az igazat, de az ellenőrzött és felügyelt „kinti életben” már nem. A „belsőnek” és a „külsőnek” ez az ellentéte a szabadságnélküliség csálthatatlan jegye.

Az egyetértés betegsége egyrészt meggörnyesíti és megnyomorítja az embereket, másrészt viszont létrehozza az elidegenedett körülmények embereinek – Tatarka szóhasználatában a *figurák és figurácskák*, az elembertelenedett hatalmon levők és az elembertelenedett alávetettek – „túlélési mimikrijét”. Lényegében mind az uralmon levők, mind pedig az alávetettek az emberileg és polgári szempontból is kisajátító mindenható történelemi folyamat jobbágyaivá váltak. A politikai tér elveszítette polgári méltóságát és súlyát, és olyan területté vált, amelyen belül a *Figura* nevű *uralkodó* által képviselt hatalom csupán önmagát celebrálta.

A másik diagnózis az önállóságát elvesztett „felszabadított nemzetnek”, „örökké újra felszabadított nemzetnek”⁶ és államnak a téziséét állítja fel. Ebben az esetben egy külső limitáló tényezőről van szó, amelyik megszakította a korábban ígéretesen beinduló polgárosodás folyamatát. Az okkupáció a szuverenitás elvesztését és azt eredményezte, hogy a köztársaság polgárai nemzetből néppé, etnikummá redukálódtak: „Most már nem a csehek és a szlovákok nem-

⁵ Tatarka, Dominik; Bombíková, Petra (szerk.): *Kultúra ako obcovanie. Výber z úvah* (A kultúra mint közösködés. Tanulmányválogatás). Bratislava: Archa, 1991, 233. o.

⁶ Tatarka, Dominik; Mlynárik, Ján (szerk.): *Hovory o kultúre a obcovaní* (Beszélgetések a kultúráról és a közösködésről). Praha: Vydavatelstvo Ipeř, 1995, 20. o.

zete vagyunk [...] most már csak folklórénekes és táncos etnikum vagyunk.”⁷ Tatarkának a szimbólumokkal és a valósággal szembeni érzékenységet, valamint fogékonyságát a valódi szabadsággal és a szabadságban való létezéssel szemben mi sem bizonyítja jobban, mint az az ajánlata, hogy a csehszlovák föderációt csak az okkupációs hadsereg távozása után hirdessék ki.⁸ *Ecce civis*. Regisztrálta a kommunista bizantinizmust és ezzel ellentétben a hatalommegosztás mint a szabad köztársaság (a polgárok szabad köteléke) működésének szükségességét. Kifinomult érzéke volt az iránt, mit jelent a szabadság intézményeinek valódi működése. Észlelte a különbséget a felszabadítottság és a folyamatos szabadság állapota között. A szabadság létrehozása olyan tett, amely a felszabadítást kell hogy kövesse. A felszabadítás még nem szabadság. Kiállt a demokratikus önfelszabadítás elkerülhetlensége, valamint az állandó politikai önlétrehozásnak nevezhető folyamat mellett is.

Válj polgárrá, és légy szabad! – ebbe az állapotba akkor kerülsz, amikor nyilvánosan kifejezed magad, és amikor egyénileg megnyilvánulsz. Ez a Tatarka-féle gyógyító hatású parancs. Ez úzi ki belőlünk az egyetértés démonát és az alakoskodás szellemét; ez vezet el az önállósághoz, azaz saját magunkhoz és a felelősségvállalás iránti érzékenység kultivációjához. Tatarka számára két dolog volt fontos: a szabad, önmagáért felelős, álcáját levető és igazságában megnyilvánuló egyén, valamint az általa Isten közösségének is nevezett szabad közösségek konstituálása. Ez volt az az elképzelése, amely szinte sorszerű, vagy más szóval catói csökönyösséggel tér vissza szövegeiben és interjúiban. Isten közössége azt jelenti, hogy a polgárok köteléke több mint egyszerű hatalmi szervezet. Több, mert ugyanakkor bizonyos kultúrát is jelent, amelyet az őt alkotó polgárok érzésformái és kommunikációja jellemeznek. Egymás megbecsülésének és a közös dolgok megbecsülésének, valamint a saját tér és emlékezés módozatainak sajátosságával tűnik ki. Tatarka politikai gondolkodásának egyik állan-

⁷ Tatarka, Dominik: *Sám proti noci* (Egyedül az éjszakával szemben), 2. kiad. Praha: Nakladatelství Evropského kulturního klubu a Nakladatelství Arkýř, év nélkül, 63–64. o.

⁸ Tatarka, Dominik: *Kultúra ako obcovanie. Výber z úvah* (A kultúra mint közösködés. Tanulmányválogatás). Bratislava: Archa, 1991, 242. o.

dó témája a valódi kulturális emlékezet és emlékezés volt, azaz a múlt jelenléte a kőben mint a megemlékezésre érdemes elmúltakkal való kontinuitás szimbólumában. A *Zarándoklás Szlovákiában* című riportjában, ahol a „szülőföld, Tatránia” emlékműveit vette szemügyre, megállapítja, hogy hiányzik az emlékezet és a megbecsülés autentikus kultúrája, vagyis mindaz, ami annyira szükséges a közösség és a nemzet kontinuos időbeli működéséhez. Csalódás veszi hatalmába, mert a számba vett emlékművek egyáltalán nem a megélt értelem kifejeződései, hanem csak megrendelt díszek.

Összefoglalás

A szlovák politikai fejlődés vezérfonala az utóbbi két évszázadban a nemzetinek előbb mint kulturális, később mint politikai társadalomnak a tervezete volt. Ennek kiinduló pontja a politikanélküli etnikai kollektivitás, amely nélkülözi a szervezeti eszközöket: az államot a nemzet, a nemzetet a nép előzi meg azzal a feltétellel, hogy nemzetnek tekintjük az erős öntudattal rendelkező kollektív egységet. Egyszerűbben szólva: az etnicitás állapotából a politikai megszervezettség állapotába való átmenetről, valamint a modernizációról beszélünk, amelynek révén a társadalmi szervezettség azzal tartja fenn magát, hogy a változó körülményekre kreatívan reagálva növekszik, és stabil percepciós teret képez. Ha Tatarka elképzelését koherens gondolatok rendszereként fogjuk fel, akkor megállapíthatjuk, hogy ez az elmélet egy, a polgárok egyéni jogaira és a republikanizmusra alapozott életképes szlovák közösség – politikai társadalom – létrehozására tett kísérlet volt. Más részről meg kell állapítani azt is, hogy Tatarka gondolatai jelentős kontinuitást mutatnak fel. Nem szakította meg kapcsolatát a „gyökerekkel”, a falusi élet népiségével, szépségével, sőt erotikájával sem. Minden általa megéltet magában hordozott, és nem hagyott el. Számomra úgy tűnik, hogy nem mitologizálja az elnyomást, nem hozza létre a gyengeség mítoszáit, ahogy tette azt Vladimír Mináč a maga erőfitogtató verbális gesztusával. Igaz ugyan, hogy Tatarka a Kárpátok pásztorának személyes mítoszáit vallja, de ennek esztétikai-etikai konnotációt ad, és ez lehetővé teszi a számára a rurális hagyományokból az urbánus

modernitás világába való zökkenőmentes átmenetet. Egzisztencialista alaphangú írásai az öntudatos népiségnek mint kulturális tradíciónak a polgárosodását illusztrálják hatásos módon. A pásztor mítoszát valotta, azt állította, hogy az ő lelke a pásztor lelke. A pásztor szabad, kötetlen, és mozgásban van. Tatarka lírizált vidékisége a szabad térben mozgó, érzékeny, *úton levő*, vidéket, várost, országokat bejáró ember étoszához kapcsolódik. Szívesen hivatkozott a gyökereire, de a városban jól érezte magát, Prága, Párizs vagy Pozsony a maga sűrített kommunikációs eszközeivel elvarázsolta őt. Az ember és az élet dolgainak fürkészője, és mint ilyen, világpolgár és világcsavargó volt.

Figyelemreméltóan több identitás kultuszát üzte. Nagy megnyugvással emlegette a maga szlovák – mongol – juhász gyökereit. Érzékeny volt saját eredetére, amelyet büszkén kapcsolt össze a szabadságra és önállóságra törekvéssel és a felelősségteljességgel. Ilyen életfilozófia alkotja Tatarka csaknem minden írásának hátterét. Az ő írásai az öntudat, a személyes történelem, a táj kultúrája és emlékhelyei, valamint a hazai- és a külvilággal szembeni nyitottság által reflektált genetikai erőt fejezik ki. Tatarka politikai gondolkodásának hozadéka a totalitáriánus rendszer bírálatában, valamint a politikai elem értékének felfogásában rejlik. Mindenekelőtt azonban a *civitas* fogalmának felmutatásában a nemzet számára, amely az etnicitás és a kulturális eltérés politikummá tételével alakult ki. Érzékenysége a köztársaság (*respublica*) fogalma iránt, amelyet oly gyakran használt, a republikanizmus úttörőjévé teszi nálunk. Filozófiai képességek rejtettek benne, fáradhatatlan kérdésfeltevés és a dolgok alapjáig való leásás jellemezte. Gyakorta tapogatózó, de csaknem mindig lényegretörő válaszai töredékesek és tézisjellegűek maradtak ugyan, de képes volt produktív feltételezéseket megfogalmazni. Témáit nem hagyta el, és gyakran tért vissza hozzájuk. Gondolatait mindig másoknak szánta, kontemplációja ezért közéleti jellegű volt. Úgy sikerült neki politikai szempontból gondolkodni a nemzetről és a társadalomról, hogy nem volt szüksége a historizációra, vagyis gondolkodása normáit és érveit nem a múltban kereste. Felismerte, hogy a „Figura” és a „figurák” hatalma elsősorban nem politikai ügy, hanem a közös dolgoknak a teljes jogú állampolgárok általi intézése. Habár nem hagyott maga után kiteljesedett politikai művet, és a *Navrávačky* (hozzávetőlegesen: szalagra mondások) című könyvében sajnálattal mondja, hogy

többet kellett volna foglalkoznia a filozófiával, mégis ránk hagyta a politikai egzisztencializmusnak általa tételezett fogalmakba öntött példáját.

Fordította Mészáros András

SUMMARY

The History and Movement of Ideas in Slovak Political Thinking

Keywords: Political – Thought – History – Totalitarianism – Slovakia

The paper examines that aspect of Slovak political thinking, which contributed to the building of the Slovak nation and Slovak civil society. The memories of the past and the creation of national memory were the crucial elements of the thinking, which contributed to the building of Slovak nation. Thus the project of creating national subjectivity has

been initiated. The historical considerations were only protopolitical. The political journalism of Slovak writer Dominik Tatarka serves as an example of deviating from the politics justified by history and of seeing the politics as a civic activity, based on the rights and needs of individuals.

A TUDOMÁNYOS SZINTÉZIS FILOZÓFIAI EREDMÉNYEI

A Társaság megalakulásának 70. évfordulójára*

VLADIMÍR BAKOŠ

A tudományos törekvések divergenciája, amely nem egy esetben megkérdőjelezi a tudomány hasznosságát, mint olyat, és különböző irracionális irányzatokat szül a tudományos gondolkodásban, a közös elméleti alapok kialakítása révén számolható fel, éspe dig nem csupán egy adott tudományágon belül, hanem az egész tudományban.

Mikuláš Bakoš, 1944

Az 1937. július 23-án megalapított Tudományos Szintézis Társaság (melynek első közgyűlésére 1937. november 10-én, Pozsonyban került sor), ifjú kutatókat egyesített soraiban, akik a korabeli nemzetközi tudományból merítettek ösztönzést, és igyekeztek a szlovák gondolkodást szélesebb európai összefüggésrendszerbe helyezni. A legkorábbi gondolati és művészeti áramlatokból merítettek ihletet, és tudatosan háttérbe fordítottak a tudományban és a művészetben alkalmazott hagyományos módszereknek. A Tudományos Szintézis különböző tudományágak képviselőit vonta egy zászló alá soraiban. A filozófiát Igor Hrušovský képviselte, az irodalomtudományt Mikuláš Bakoš, Michal Považan és Klement Šimončič, a nyelvtudományt Eugen Paulíny, Ľudovít Novák és Jozef Ružička, a néprajzot Andrej Melicherčík, a művészettörténetet pedig Jaroslav Dubnický. Tevékenységébe más nemzeti-

* A tanulmány eredeti szlovák szövegét lásd: Filozofia na pôde Vedeckej syn-
tény (K 70. výročiu založenia). *Filozofia*, 62. évf. 2007, 10. sz., 853–869. o.

ségű tudósok is nagymértékben bekapcsolódtak, így például Peter Bogatyrev, Josef Miloslav Kořínek és mások.

Kezdeti tevékenységek

A filozófia, az irodalomtudomány, az esztétika, a művészettörténet, a nyelvtudomány, a néprajz, valamint a pszichológia képviselőinek lehetőségük nyílt a modern tudomány elméleti alapjainak közösen belüli tisztázására, miközben közvetlen kapcsolatban álltak az egyes tudományágak konkrét anyagával. A társaság tagjai rendszeres (péntekenként tartott) összejövetelein előadásokat tartottak és vitákat folytattak egymás közt. A társaság tevékenysége néhány elkülönült szakosztályban zajlott. Az filozófiai szakosztály összejövetelei, valamint az elméleti-módszertani viták az összes, a társaság tevékenységében résztvevő tudományágra jellemző volt. Az elméleti-tudományos szakosztály mellett a nyelvtudományi, az irodalmi-esztétikai, valamint a néprajzi szakosztály tevékenysége is kibontakozott. Különösen nagy jelentőséggel bír a folyóiratokban, illetve könyvek formájában kifejtett publikációs tevékenységük (elméleti tanulmányaik szürrealista tanulmánykötetekben is megjelentek). 1937. novembere és 1940. január vége között a társaság szervezésében 43, vitával egybekötött előadás hangzott el.¹ A társaság alapszabályzatát a hivatalos szervek nem hagyták jóvá, és a *Tudományos Szintézis* tevékenységét nem engedélyezettnek minősítették. A betiltással felérő döntést követően a Tudományos Szintézis tagjai más módszerekkel folytatták tevékenységüket, így például előadásokat tartottak a *Ludovít Novák* alapította *Szlovák Nyelvtudományi Társaságnál*.²

¹ Ezek kronológiai áttekintését lásd: Bakoš, M.: *Avantgarda 38. Štúdie, články, dokumenty*. (Avantgárd 38. Tanulmányok, cikkek, dokumentumok). Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1969, 245. skk. o.

² Lásd ugyanott, 230–231. o.

A Tudományos Szintézisbe tömörült fiatal szlovák értelmiségiek a társadalomtudományok módszertani eszköztárának a kortárs nemzetközi tudomány intenciói szerint végrehajtott megújítására összpontosították erejüket, és azt vizsgálták, hogy milyen mértékben alkalmazhatók az új módszertani eljárások a tudományos megismerés egyes területein. Érdekelték őket a tudomány módszerei és nyelve egyetemességének, illetve a tudományos terminológia szintaktikus és jelentéstartalmi egzakttá tételének lehetőségei. A Bécsi Kör, valamint a vele azonos orientációjú tudományos társaságok berkeiben művelt, hasonló irányultságú kortárs szcientizmus jelentette számukra a fő ihletet. A logikai empirista mozgalom Hrušovský szerint „mind a durva empirizmus, mind pedig a racionalizmus bármely fajtája” ellen irányult, itt egy „egységes antiracionalista áramlatról”, vagyis a gondolkodás antispekulatív irányáról volt szó.³ A szcientisták tudatában voltak a szlovák tudomány problémáival és további fejlődésének lehetőségeivel, mindazonáltal saját elméleti kezdeményezéseik révén tevékenyen be akartak kapcsolódni ebbe a bonyolult fejlődési folyamatba.

Már az első manifesztációs nyilatkozatban kijelölték az új irány eszmei és elméleti programját, valamint tudományos tevékenységük tartalmát. „A tudomány szinte minden területén igény mutatkozik a kollektív együttműködés, az alapelvek és a kutatási eljárások egységesítése iránt”, hangoztatták az ifjú kutatók.⁴ Tudatosították „a tudomány problémáinak kollektív kifejtésének szükségességét és konkrét lehetőségeit – nemcsak az egyes tudományágak és a konkrét kutatás alapelvei tisztázásának, hanem a tudományágak együttműködésének és tevékenységük összehangolásának szükségességét is. Ma már nem csupán meríthetünk, hanem meríteni is kívánunk az új irányultságú

³ Hrušovský, I.: *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie*. (Tudományelmélet. Bevezetés az általános módszertanba). Bratislava: SUS, 1941, 16. o.

⁴ Niektoré predpoklady vedeckej práce na Slovensku. (A tudományos munka egyes szlovákiai feltételei). *Slovenské smery umelecké a kritické 1937/1938*, 6–8. sz.; Bakoš, M.–Šimončíč, K. (szerk.): *ANO a NIE. (IGEN és NEM) Sborník 1938*. Bratislava: Odtlačok zo Slovenských smerov umeleckých a kritických, 5. évf., 1937–1938, 6–8. sz., 311. o.

tudományos kutatásból – az új filozófiából, pszichológiából, szociológiából, esztétikából, nyelvtudományból, irodalomtudományból, néprajzból, történelemtudományból, stb. – amelyek a kialakulóban levő szlovák tudomány fejlődése és tudományos megalapozása szempontjából eddig nem sejtett lehetőségeket rejtenek magukban”.⁵ A tudományos kutatás egzakttá tételét, terminológiai és módszertani pontosítását, új kezdeményezések felkarolását, valamint a tudományos kutatás elavult módjának, módszereinek és alapelveinek bírálataát tüzték ki célul; elutasították a tudományon belül tapasztalható „eredetieskedést”, mint olyan eljárást, amely kritikátlan, időn kívüli, és tudományos szempontból „kockázatos”. Deklarálták a tudomány függetlenségét a tudományon kívüli momentumoktól és erőktől. Hozzá kívántak járulni a fiatal szlovák tudomány fejlődési feltételeinek további megszilárdításához, amely akkoriban számos tekintetében fejlődésének kezdeti szakaszában tartott. „Tudatosítjuk, hogy a tudományos kutatás szempontjából Szlovákia számos vonatkozásban szinte érintetlen területnek minősül”, állították.⁶

Kiemelt szerep jutott, főleg ami az elméleti, illetve programalkotási munkát illeti, *Mikuláš Bakoš* irodalomtudósnak, *Michal Považan* kritikusnak és *Igor Hrušovský* filozófusnak. A *Tudományos Szintézis* első közgyűlésén (1937. XI. 10.) előterjesztették a tudományos társaság programtervezetét, melynek értelmében a társaság célja a „nemzetközi tudományos módszertanban levő megújulási törekvések” reflektálása.⁷

Hrušovský igyekezett elméleti-módszertani szempontból megindokolni az egyesített tudomány programját. Az egyes tudományágak összehangolt együttműködése feltételeit és problémáit több tanulmányában vonta vizsgálat alá. A társaság programjának a modern empirikus filozófiából kellett kiindulnia; nem az apriorisztikus racionalizmusból, amely nem tartotta tiszteletben az empirikus anyag sajátosságát, sem pedig a felszínes, „durva empirizmusból”, amely abszo-

⁵ Ugyanott, 312. o.

⁶ Ugyanott.

⁷ Hrušovský, I. – Bakoš, M.: Dva roky činnosti Vedeckej syntézy v Bratislave. (A Tudományos Szintézis tevékenységének két éve). *Elán*, 9. évf., 1939, 9–10. sz., 12. o.

lutizálta a tapasztalatot, hanem a „racionális empirizmusból”. Az említett kezdeményezés elméleti alapjait számos tanulmányában kifejtette, melyek a *Prúdy* és a *Slovenské smery* című szakfolyóiratokban, valamint a szerző monográfiáiban láttak napvilágot.⁸

A *tudományos gondolkodás fejlődése* című munkájában Hrušovský rámutatott arra a tényre, hogy a tudományok összehangolásának és konvergenciájának feltétele elsősorban a tudomány módszertani feltételeinek elemzése.⁹ Azon a véleményen volt, hogy a szintaktika kutatását, azaz a tudományos kijelentések eszköztárát, és logikai helyességének kritériumait, valamint a szemantikáról, azaz az elméleti kijelentéseknek (illetve a hozzájuk kapcsolódó struktúráknak) a megfelelő empirikus anyaghoz való besorolását kell követendő célként tekinteni. Itt jól érzékelhető módon kitapintható a *Bécsi Kör* módszertani posztulátumainak hatása. Véleménye szerint a modern tudományos empirizmus síkján csúcspontjára jutott a gondolkodás két fő áramlatának – a racionalizmusnak és az empirizmusnak – a küzdelme, mely a két áramlat kibékülésébe torkollott. A megismerés racionális és empirikus összetevői dialektikus szintézisének megfelelő kifejezésre juttatását, azaz a racionalizmus és az empirizmus hagyományos kettősségének bizonyos értelemben vett meghaladását a logikai szintaktika és szemantika egységében látta. A logikai szintaxis és a tudományos szemantika az általános módszertant, illetve tudományelméletet képviselik. Itt elsősorban Rudolf Carnap osztrák gondolkodónak, tudományelméleti szakértőnek elméleti–módszertani elemzéseit vette alapul, miközben Carnap „metalogikájának”, illetve a logikai szintaxis, a szemantika, a verifikáció problémájának és a metafizikai álmondatok kérdéseinek külön tanulmányokat szentelt; ezen belül bíráló szavakkal illette Carnap „túlzott agnosztikus attitűdjét, melynek következté-

⁸ Hrušovský, I.: Moderná vedecká filozofia. (Modern tudományos filozófia) *Prúdy*, 22. évf. 1938, 3. sz., 149–161. o.; Hrušovský, I.: Otto Neurath a vedecká syntéza. (Otto Neurath és a tudományos szintézis). *Prúdy*, 22. évf. 1938, 6. sz., 383–388. o.; Hrušovský, I.: Rudolf Carnap a logická syntax. (Rudolf Carnap és a logikai szintaxis). *Slovenské smery*, 1938, 6–8. sz., illetve az *Áno a nie (Igen és nem)* című tanulmánykötet, Bratislava, 1938, 285–298. o.

⁹ Lásd: Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. (A tudományos gondolkodás fejlődése). Trnava: Urbánek, 1942.

ben gyakran túl radikálisan a metafizikus jelzővel illetett olyan problémákat is, amelyek tudományos vita tárgyát képezhetik”.¹⁰

A tudományos koordináció iránti szcientista igyekezet célja Hrušovský szerint nem az abszolút „racionalista bizonyosság” elérése, hanem a tudomány egyes területein zajló fejlődés koordinációja, és így a tudományos folyamat gazdaságossága volt. Ezt a konvergenciát volt hivatott garantálni többek között az „egységes szellemi szuperstruktúra, mint a társadalom és a pozitív megismerés terméke”.¹¹ A szintézis iránti törekvés létjogosultságát azzal indokolta, hogy immár a szellemtudományok is „önnön módszerük keresésével járó úttörő munkájának és alapvető elméleti szerkezetük kiépítésének vége felé közelednek”.¹²

Tudományelmélet

A Tudományos Szintézis tevékenysége az elméleti–tudományos szakosztályon belül az elméleti–módszertani problémákra összpontosult. Hrušovský a tudományos társaság keretein belül tartott első előadását (1938. IV. 21.) a *logikai szintaxis* problémakörének szentelte. Szerinte a modern noetika különbséget tesz egyrészt a formai, szintaktikus tulajdonságokkal rendelkező viszonyok között (a „legtisztább” formában ezek a matematikai viszonyok, valamint a formális logika viszonyai), másrészt az empirikus tulajdonságokkal, empirikus jelenléssel, valamint tartalommal rendelkező viszonyok (empirikus kijelentések). A tudományos kutatás tárgyát a tudomány formai, illetve kifejező eszköztárának logikai kutatása, valamint maga az empirikus anyag képviseli.

Hrušovský szerint a filozófiának is arra kell törekednie, hogy egzakta tudománnyá váljék. Amennyiben a filozófiai megismerés meg

¹⁰ Hrušovský, I.: Rudolf Carnap a logická syntax. (Rudolf Carnap és a logikai szintaxis). *Slovenské smery*, 1938, 6–8. sz., illetve az *Áno a nie (Igen és nem)* című tanulmánykötet, Bratislava, 1938, 295. o.

¹¹ Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. (A tudományos gondolkodás fejlődése). Trnava: Urbánek, 1942, 42. o.

¹² Ugyanott, 44. o.

akar felelni a tudományosság kritériumának, abban az esetben „vagy empirikus kijelentések rendszerét, vagy pedig kizárólag logikai viszonyok rendszerét képezi”.¹³ Kihangsúlyozta a filozófia szcientista és redukcionista felfogását. A tudományágként értelmezett filozófia a tudományos megismerés egzakt formális-logikai elemzését, mondatok, elméletek és tudományos módszerek logikai elemzését jelenti. A filozófia ebben a felfogásban azonos a tudományelmélettel (-logikával). Meg kell azonban jegyezni, hogy Hrušovskýt nem elégítette ki teljes mértékben az effajta logikai-pozitvista redukcionizmus, mivel a tudományos filozófiának a hatásköre az ő felfogásban szélesebb volt. A hagyományos filozófiai kérdések, valamint a filozófiatörténet iránti nyitottsága már a 40-es évek elején megnyilvánult, amikor konkrét történeti-filozófiai anyag birtokában foglalkozni kezdett a tudományos gondolkodás problémájával.¹⁴

A tudományos megismerés hatáskörének logikai és empirikus szintjének megkülönböztetése szempontjából Hrušovský megállapította, hogy a formális logikai elemzés elsősorban a tudomány nyelvének szintaktikus szerkezetére helyezi a hangsúlyt. A logikát egy olyan eszköznek tartotta, amely segít megszervezni a megfigyelt empirikus anyagot, valamint összehasonlítani és ellenőrizni az ismereteket. Az ő felfogásában a logika formális logikai, analitikus, tautologikus és deduktív jelleget ölt. A formális-logikai viszonyok nem árulnak el semmit sem az empirikus valóságról, nem hordoznak új tapasztalati ismereteket.

A *tudományos nyelv szintaxisa és szemantikája* problémájának szentelte Hrušovský a következő előadását (1938. XII. 7.), melyben az analitikus és a szintetikus (empirikus) mondatok problémakörére helyezte a hangsúlyt; azt mondta, hogy ugyanazt a mondatformát annak logikai koherenciája szempontjából definícióként, a valós világgal kapcsolatos információ szempontjából pedig empirikus kijelentésként is

¹³ Hrušovský, I.: *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie*. (Tudományelmélet. Bevezetés az általános módszertanba). Bratislava: SUS, 1941, 21. o.

¹⁴ Mind tanulmányokban, mind külön monográfiában, lásd: Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. (A tudományos gondolkodás fejlődése). Trnava: Urbánek, 1942.

lehet értelmezni.¹⁵ A valószínűség logikájának a kijelentések hitelesítése során betöltött szerepével is foglalkozott. Ezzel a problémakörrel a *Tudományos hitelesítés kérdései* című előadásában is foglalkozott (1939. V. 5.), melyben felsorolta a kijelentések formális helyességének kritériumait, kitért szintaktikus szerkezetük elemzésére, miközben említett tett a tudományos kijelentések empirikus érvényességének kritériumaira, valamint egyéb szemantikai kérdésekre, illetve a tulajdonképpeni empirikus hitelesítés kérdésére is. Véleménye szerint a szemantika a nyelvi kifejezések és a valós tárgyak viszonyával, illetve a tudományos mondatoknak és fogalmaknak az empirikus anyaghoz való viszonya megfelelőségének a feltételeivel foglalkozik. A kijelentések redukciós átalakításával a leíró kifejezések közvetlen igazolásával foglalkozó speciális szemantika tulajdonképpeni konkrét síkjával az általános szemantika foglalkozik; bonyolult eljárásoktól van szó, főleg „kijelentések, a legkonkrétabb instanciájú mondatok redukciós átalakításáról, amelyek a legbiztosabban igazolhatók”, miközben szem előtt kell tartani a „kijelentések egész csoportját, melybe a vizsgált mondat beilleszkedik”.¹⁶ Ragaszkodott a neopozitivistá álláspontához, mivel a tudományos kijelentések szemantikai hitelesítését a legkonkrétabb kijelentések síkjára való leegyszerűsítésének folyamatként értelmezte, miközben nem felejtette el kihangsúlyozni, hogy a kifejezések szemantikai (empirikus) érvényessége „magától a tényanyagtól és annak reális tulajdonságaitól függ”.¹⁷ A tudományos kijelentések tehát nem csupán formai-szintaktikus helyességük szempontjából vizsgálандók, hanem szemantikailag hitelesíteni is kell azokat. Minden tudományos ismeretet csupán annak sokoldalú szintaktikus és szemantikai hitelesítését követően lehet az érvényes tudományos rendszerbe sorolni.

¹⁵ Hrušovský, I.: *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie*. (Tudományelmélet. Bevezetés az általános módszertanba). Bratislava: SUS, 1941, 14. o.

¹⁶ Hrušovský, I. – Bakoš, M.: *Dva roky činnosti Vedeckej syntézy v Bratislave*. (A Tudományos Szintézis tevékenységének két éve). *Elán*, 9. évf., 1939, 9–10. sz., 12–13. o.

¹⁷ Hrušovský, I.: *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie*. (Tudományelmélet. Bevezetés az általános módszertanba). Bratislava: SUS, 1941, 41. o.

Míg a kijelentések szintaktikus érvényessége kétségbevonhatatlan lehet, a szemantikai érvényesség mindenkor csupán hipotetikus jelleget ölthet. Hrušovský rámutatott arra, hogy a szemantikai hitelesítés nem lehet teljes és kimerítő, mivel a legelemibb kijelentések is tartalmaznak empirikus fogalmakat, melyeket sohasem fogunk tudni teljes mértékben szemantikailag hitelesíteni. Nem érhetjük el a „kimerítő próba” szintjét, mivel a „hitelesítéséhez szükséges kijelentések további hitelesítést igényelnének, stb. in infinitum”.¹⁸ Ebben az esetben „totális hitelesítésről” lenne szó, azonban Hrušovský szerint a tudományos munka során elég egy bizonyos, meghatározott számú próba, melynek segítségével hitelesíteni tudjuk egy adott kijelentés érvényességét. Az elementáris kijelentések ellen volt, habár azok a szemantikai hitelesítés elsőrendű tényezői, melyek „szükségszerűen magukon hordozzák a valószínűség pecsétjét”.¹⁹ Az adott tudományos rendszeren belül ellenőrizni és koordinálni kell őket (elismerte, hogy az alapvető kijelentéseket is módosítani lehet). „Az ellenőrzött kijelentések kölcsönös ellenőrzése által bármikor kizárhatjuk a megfigyelés során tapasztalható esetleges megtévesztést, illetve a hibásan indukált általánosabb téziseket”.²⁰ Az új ismeretek és a tökéletesebb hitelesítési eljárások az igen kedvezően elbírált eredmények biztonságát is megkérdőjelezheti, ezért nyíltan szembeszállt a „szigorú empirizmus ellen, mely szerint az empirikus kijelentések szemantikailag maradéktalanul hitelesíthetők”.²¹

Hrušovský az alábbiakat hangsúlyozza: „Habár a módszertani elemzések során sikerült létrehoznunk a tudományos kijelentések értelmének értékes kritériumait, abszolút biztonságuk mércéit nem lehetett felállítani”.²² Elutasította a tudományos megismerésben levő „abszolutista törekvéseket”. Az érvényes tudományos struktúrába való besorolás előtt elég, ha a tudományos ismeretek alapos és sokoldalú

¹⁸ Hrušovský, I.: Sémantická povaha jazyka vedeckého a básnického. (A tudományos és a költői nyelv szemantikai jellege). In: *Sen a skutočnosť*. (Álom és valóság). Bratislava: Universum, 1940, 29. o.

¹⁹ Ugyanott.

²⁰ Ugyanott.

²¹ Ugyanott.

²² Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. (A tudományos gondolkodás fejlődése). Trnava: Urbánek, 1942, 42. o.

hitelesítésen mennek keresztül. „A tudomány, főleg az erős fejlődés időszakaiban, kénytelen az új ismeretek alapján átalakítani a régi struktúrákat”.²³ A világ, illetve a valós tárgyak tulajdonságainak tudományos fogalmakkal való kifejezése nem teljes, mivel az elméleti és a mérőműszerek tökéletességét a tudományos kutatás állapota befolyásolja. Azonban a tudomány által felfedezett és megfogalmazott törvények a „valós létezés törvényei” és a valós történés, ahogy erre nem egy ízben rámutatott, valamilyen módon ok-okozatilag feltételezettek és törvényszerűek. A reális történés törvényszerűségének és meghatározottságának feltétele az elméleti viszonyok kialakításának lehetősége is, azaz maga a tudományos munka. Ezeket a törvényeket fedi fel és fogalmazza meg a tudomány. Az empirikus tudomány statisztikai és ok-okozati törvényeinek érvényessége a „természetben végbemenő folyamatok objektív és reális vonását” feltételezi, és ezt az egyes kutatók azonos tapasztalatai is igazolják. „Bármennyire kétségesen felül áll, hogy nem fogalmazhatnánk meg empirikus törvényeket, amennyiben nem létezne reális törvényszerűség,” hangsúlyozta.²⁴ Az állandó természeti folyamatok nélkül nem fogalmazhatnánk meg tudományos prognózisokat sem. Hrušovský leszögezte, hogy „maga az általános tapasztalat azt mutatja, hogy a természet valamiféle törvényszerűség következtében uniform”.²⁵

Az oksági elv

Hrušovský egyértelműen determinista álláspontot képviselt, és visszautasította az indeterminizmust. Távol állt tőle az oksági viszonyoknak például az Ernst Mach empiriokriticizmusában képviselt felfogása, aki csupán a jelenségek rendszeres kapcsolatként és kölcsönös összefüggéseként értelmezte azt. A pozitivizmus ebben a tekintetben túl messzire ment, amikor „felesleges dologként elutasította, miszerint azzal kell számolni, hogy az oksági kijelentéseknek lehetőség

²³ Ugyanott.

²⁴ Hrušovský, I.: *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie.* (Tudományelmélet. Bevezetés az általános módszertanba). Bratislava: SUS, 1941, 63. o.

²⁵ Ugyanott.

szerint az objektív valóságot kell tükrözniük”.²⁶ A kritikus realizmus az okság elvére támaszkodik, habár „elismeri az oksági kijelentések hipotetikus voltát”.²⁷ Hrušovský nem értett egyet a kvantumfizika egyes képviselőinek „pozitivistá tartalékával” sem, és bírálta a pozitivistá indeterminizmust is, főleg a természetben, mint olyanban fennálló fizikai ok-nélküliség hangoztatása miatt. Nem értett egyet a mikrofizikán belül jelentkező indeterminizmus lehetőségével sem. Ezen a területen nem lehet tetten érni az okságot, ami a megismerés elégtelen eszközeinek tudható be, és erre nem lehet alapozni a valós meghatározatlanságot. Ezzel nem cáfolja az általános oksági elvet sem, amely kimondja, hogy „minden valós történés valamilyen módon meghatározott”.²⁸ Az általános oksági elv empirikus érvényességét a természetben zajló folyamatok állandósága és reális törvényszerűsége támasztja alá.

A valós történés elméleti interpretációjának legáltalánosabb elvét az oksági elvben látta, mely szerinte a tudományos magyarázat „legmagasabb elméleti fokozata”. Hrušovský elutasította a reális ok-nélküliség lehetőségét, mivel szerinte a tudományos ismeretek igazolják annak empirikus érvénytelenségét. Egyértelműen posztulálta a determinisztikus álláspont reális és általános érvényességét. Az adott időszakban azonban nem különített el és nem határozta meg kielégítő módon az okság és a determinizmus fogalmait. Éppen ezért Peter Gula szociológus, aki akkoriban Hrušovský munkáinak kritikus bírálója volt, felrótta a filozófusnak, hogy számára a determinizmus (és a törvényszerűség) az okság szinonímája, míg a determinizmus tágabb fogalmat jelent, mint az okság.²⁹ Hrušovský ezzel kapcsolatban megjegyezte, hogy „csupán a valós vagy az oksági meghatározottság lehet

²⁶ Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. (A tudományos gondolkodás fejlődése). Trnava: Urbánek, 1942, 56. o.

²⁷ Ugyanott.

²⁸ Ugyanott, 53. o.

²⁹ Gula, P.: O knihe I. Hrušovského „Vývin vedeckého myslenia”. (I. Hrušovský „A tudományos gondolkodás” című könyvéről). *Filozofický sborník* MS, 4. évf, 1943, 2. sz., 124. o.

az okság szinonimája”.³⁰ Gula megkérdőjelezte az oksági viszony szemantikai hitelesítésének lehetőségét a logikai empirizmus szempontjából. Hrušovský szerint egy direkt megállapítás nem alkalmas egy (oksági fogalomként meghatározott) empirikus hipotézis hitelesítésére, azonban ki lehet következtetni a valós összefüggésekből és hitelesíteni azt az adott ismeretrendszeren belül létező deduktív eljárások segítségével.³¹

Hrušovský lehetségesnek tartotta, hogy az okságnak a történés rendszerességét és a természetben uralkodó törvényszerűséget kifejező általános fogalma csupán hipotetikus érvényességgel rendelkezik (mint minden empirikus kijelentés). Megállapította, hogy a reális meghatározottsággal kapcsolatos empirikus kijelentéseinek egzaktága nem vetekszik a logikai kijelentésekével, és az empirikus tudomány fogalmai a „többé-kevésbé kifejezik a valós történet”, egyúttal azonban rámutatott arra is, hogy a „valóság kutatása során egyre tovább haladunk, a tudományos tapasztalat és a kísérletek egyre inkább differenciálódnak, és a világ egyre árnyaltabb képét tárják fel előttünk”.³²

Az okság általános meghatározásából következnek a „speciális oksági viszonyok alacsonyabb rendű elméleti formái”.³³ Az okság speciális formái a valóság egyes szintjeinek sajátosságait tükrözik. A kvantitatív jellegű szervesetlen természetben a fizikai oksági viszonyok érvényesek. Oksági meghatározottság jellemző a biológiai jelenségekre és folyamatokra is, ezeket azonban nem lehet a szervesetlen törvényszerűségekre korlátozni. A biotika területén a biológiai folyamatok autonóm voltára való tekintettel sajátos teljes és teleologikus, illetve végső okság uralkodik. Amennyiben ezek a sajátos oksági viszonyok megkérdőjeleződnek, illetve amennyiben az okság egyes formái korrekción mennek keresztül és helyükbe újak lépnek, ez még nem kér-

³⁰ Hrušovský, I.: O knihe „*Vývin vedeckého myslenia*”. Odpoved’ Dr. Gulovi. (A „Tudományos gondolkodás fejlődése” című könyv margójára. Válasz Dr. Gulának). *Filozofický sborník* MS, 4. évf., 1943, 3. sz., 207. o.

³¹ Ugyanott, 208. o.

³² Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. (A tudományos gondolkodás fejlődése). Trnava: Urbánek, 1942, 52. o.

³³ Hrušovský, I.: *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie*. (Tudomány-elmélet. Bevezetés az általános módszertanba). Bratislava: SUS, 1941, 62. o.

dőjelezi meg az okság többszörösen hitelesített általános fogalmát. Amennyiben a tudományos fejlődést során megcáfolódik az okság fogalmának valamely alkalmazott sajátos formája „abban az esetben okságilag tovább kell vizsgálni azt, és kísérletet tenni az adott anyaghoz jobban illő kifejezéssel való pótlásra”.³⁴

Erről a témáról, melynek minden közzétett tanulmányában külön figyelmet szentelt, Hrušovský a *Tudományos Szintézis* égisze alatt egy külön előadást is tartott. Az *okság problémája a jelenkori tudományban* (O probléme kauzality v súčasnej vede) című előadását (1940. I. 16.) az okságfogalom a klasszikus és a jelenkori tudomány által képviselt felfogásának szentelte. Az okság fogalmának a klasszikus fizika által megfogalmazott felfogása „csődöt mondott”, Hrušovský azonban nem értett egyet a jelenkori modern fizikának az oksági elv érvényességének kérdésével kapcsolatban képviselt „pozitivistá fenntartásával”. „Amennyiben az okságnak a klasszikus fizika által meghonosított fogalma nem áll helyt a kvantumelmélet axiómái szempontjából, és amennyiben egyelőre nem lehetséges meghatározni az okság új, sajátos fogalmát, amely megfelelné az új fizika követelményeinek, ez még nem jelenti azt, hogy az okság általános, többszörösen hitelesített meghatározása a valóságban érvénytelen lenne”.³⁵

A racionális indukció problémája

A *Tudományos Szintézis* berkeiben külön figyelmet szenteltek a *tudományos indukció kérdéseinek*, éspedig két összejegyzetben (1939. X. 2. és 1939. XI. 3.). Az elméleti–tudományos szakosztályon belül vita bontakozott ki a Jozef Tvrdý *Logikájában* a racionális indukcióról képviselt uralkodó koncepciója körül.³⁶ Ez Tvrdý szerint egy olyan módszer, amely lehetővé teszi a megismerés empirikus és racionális szempont-

³⁴ Hrušovský, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. (A tudományos gondolkodás fejlődése). Trnava: Urbánek, 1942, 65. o.

³⁵ Hrušovský, I. – Bakoš, M.: *Z činnosti Vedeckej syntézy*. (A Tudományos Szintézis tevékenységének egyes mozzanatai). *Elán*, 10. évf., 1939–1940, 8. sz., 11. o.

³⁶ Tvrdý, J.: *Logika*. Praha: Melantrich, 1937.

ját. A racionális indukció érthetővé teszi a tapasztalati tényeket, és egyúttal önnön igazolását keresi bennük, nem csupán valószínűséget kínál (empirikus indukcióként), hanem más ismeretek vonatkozásában, a deduktív módszer részvétele mellett igaz volta „teljes mértékben biztosított”.³⁷ A racionális indukciót tehát a hipotézisek felállításának és igazolásának, illetve a biztos ismeretekhez való jutás módszerének tartotta. A *Tudományos Szintézis* berkeiben zajló vita tehát éppen a racionális indukció érvényességének kérdésére összpontosult, vagyis arra, hogy milyen mértékben lehet általa az ismereteknek (kijelentéseknek) a formális logika összefüggéseivel egyenértékű bizonyosságát elérni. A vita résztvevői, akik többnyire a *Bécsi Kör* által képviselt modern, jelenkori filozófiai szcientizmus felé hajlottak, azt az álláspontot osztották, hogy a „racionális indukció által ugyan nagyfokú valószínűséggel rendelkező tudományos ismeretekhez lehet jutni, azonban a teljes bizonyosságot sohasem lehet elérni”.³⁸

Tvrdýnak a fent felvázolt pozícióból kiinduló koncepciójával mindenekelőtt Igor Hrušovský szállt vitába több közzétett munkájában. Hrušovský a formális logikai összefüggések és a tapasztalaton alapuló kijelentések szférájának alapvető eltéréséből indult ki. Rámutatott arra a tényre, hogy a formális logikai összefüggések érvényessége apodiktikus lehet, a formális logika csupán „tájékoztatósi lehetőséget nyújt az empirián belül”, és nem hoz magával új ismereteket. Másfelől viszont az empirikus kijelentések a valós világról adnak tájékoztatást, érvényességük azonban csupán hipotetikus. Megfogalmazása szerint, „az, hogy az empirikus kijelentések hitelesítése sohasem ér el a teljes bizonyosság fokára, annak a ténynek tudható be, hogy a valós összefüggéseket sohasem lehet megragadni a maguk teljességében”.³⁹ Szerinte „egyetlen empirikus kijelentésről sem lehet teljes bizonyossággal eldönteni, vajon érvényes-e, ehelyett csupán a valószínűség változó mértéke alkalmazható, és a tények hitelesítése során semmifé-

³⁷ Ugyanott, 181. o.

³⁸ Hrušovský, I. – Bakoš, M.: *Z činnosti Vedeckej syntézy*. (A Tudományos Szintézis tevékenységének egyes mozzanatai). *Elán*, 10. évf., 1939–1940, 6.sz., 8. sz., 11. o.

³⁹ Hrušovský, I.: *Teória vedy. Úvod do všeobecnej metodológie*. (Tudományelmélet. Bevezetés az általános módszertanba). Bratislava: SUS, 1941, 56. o.

le szubjektív bizonyosságérzet nem rendelkezik abszolút objektív értékkel”.⁴⁰ A hitelesítés adott tárgyára vonatkozó próbák egész sorozatát kell elvégezni, azonban a kijelentés érvényességének így módon elért magas mértéke alapvető módon ideiglenes lehet csupán. A tudomány számára, amely nyitott elméleti struktúraként állandó fejlődésen és változáson megy keresztül, „teljes mértékben megfelel az ismeretek objektivitásának posztulátuma”.⁴¹

Az egyéniség szerepe a fejlődésben

A *Tudományos Szintézis* tevékenységének rendőrségi betiltását megelőzően a szervezet elméleti-tudományos szakosztályán belül vita zajlott le Igor Hrušovský *Az egyéniség szerepe a fejlődésben* (O úlohe osobnosti vo vývine, 1940. 1. 30.) című beszámolója kapcsán. A vita résztvevői rámutattak az egyéni alkotókészség genetikai, kulturális, valamint társadalmi determinációjára. „Minden alkotó cselekedetnek meg kell felelnie a kultúra adott területén zajló fejlődési logikának, hogy hozzájárulásnak minősülhessen. Nem csekély szerepet játszik ebben az egész társadalmi környezet, amely a kultúra adott területét bizonyos módon meghatározza, ez utóbbi pedig a maga módján beavatkozik ebbe a környezetbe,” állították a *Tudományos Szintézis* tevékenységéről szóló jelentés szerzői Ján Smrek *Elán* című irodalmi folyóiratában.⁴²

Hrušovský szerint a társadalmi fejlődés általános iránya nem az egyén akaratától függ, hanem „maguknak a létezőknek a fejlődése” határozza meg. Az emberi alkotás a társadalmi környezettel való kölcsönhatás révén befolyást gyakorol a társadalmi folyamatokra. Az alkotó egyéniséget bármennyire is a társadalmi és a kulturális fejlődés állapota és tendenciái határozzák meg, az egyén visszamenőleg be-

⁴⁰ Hrušovský, I.: *Problémy noetiky*. (Ismeretelméleti problémák). Trnava: Urbánek, 1948, 59. o.

⁴¹ Ugyanott, 57. o.

⁴² Hrušovský, I.—Bakoš, M.: *Z činnosti Vedeckej syntézy*. (A Tudományos Szintézis tevékenységének egyes mozzanatai). *Elán*, 10. évf., 1939–1940, 8. sz., 11. o.

avatkozhat a társadalmi térbe, és sajátos módon átalakíthatja azt. Az a tény, hogy az említett problémát éppen abban az időszakban karolta fel, egyrészt rámutat arra, hogy kortársaival együtt érzékelte az erősödő külső, társadalmi nyomást a saját alkotó tevékenységére, másrészt pedig arra, hogy kortársaival együtt annak elméleti megalapozására törekedett. Meg voltak győződve arról, hogy a tudományban, a kultúrában, valamint a társadalomban zajló fejlődés megjósolása, és tevékeny részvételük ebben a fejlődésben az említett területek belső fejlődési logikájával összhangban áll.

Az orosz formalistáktól vagy a későbbi párizsi strukturalistáktól eltérően, akik az egyénnel szemben a személytelen struktúrák elemzését helyezték előtérbe, a szlovák strukturalisták nem kerültek az egyénnek és az egyéniségnek a fejlődés során, illetve a történelemben betöltött szerepének a témáját. Az egyéniség megismeréséből, mint a fejlődési folyamat fontos tényezőjéből indultak ki, mivel ez nem helyezkedik el a folyamaton kívül, hanem, ellenkezőleg, a kulturális fejlődés hordozója. Kiemelték az egyéniséget, mint a kulturális fejlődés kezdeményező tényezőjét. Ezt a viszonyt komplementárisnak értékelték, miközben elismerték a struktúrák belső mozgásának döntő szerepét; az egyén és a történelmi folyamat ellentmondásos dialektikus egységéről van itt szó.

Hrušovský bírálója, Peter Gula szociológus szerint az alkotó hozzájárulás és a fejlődés forrása nem az önmozgásból, a dialektikus feszültségből, hanem kizárólag az emberi tényezőből ered. A kulturális fejlődés dinamizmusának forrása a „társadalmi értékeket megélő emberi tényezők tudatából” ered.⁴³ Igor Hrušovský strukturalizmusa szerint a belső fejlődés az egyéniség kezdeményezését feltételezi; ez utóbbi a „külső hatások” hordozója, metszéspontja, amely önnön egyediségével, öntörvényűségével van megáldva, és mint olyan, a fejlődési folyamat aktív részvevője. Az említett folyamatba bekapcsolódó alkotó egyén önnön kezdeményezése révén hozzájárul a belső strukturális feszültségek és ellentmondások megoldásához, és ösztönzést ad a kínálkozó lehetőségek közti választáshoz.

⁴³ Gula, P.: O knihe I. Hrušovského „Vývin vedeckého myslenia“. (I. Hrušovský „A tudományos gondolkodás” című könyvéről). *Filozofický zborník* MS, 4. évf, 1943, 2. sz., 134. o.

Végső soron Jan Mukařovský cseh strukturalista is, aki a harmincas években pozsonyi esztétikai és művészetelméleti előadásai révén alakító hatást gyakorolt szlovák diákjai szakmai profiljának kialakítására,⁴⁴ az említett időszakban az egyén, mint fejlődési tényező kérdésével foglalkozott, és ebben az irányban fejtette ki elmélkedéseit. Vizsgálatnak vetette alá az egyén és a fejlődési folyamat viszonyát, rámutatván annak meghatározó szerepére a strukturális ellentmondások konkrét megoldása során.⁴⁵

Strukturalista kezdeményezések

A *Tudományos Szintézis* kollektív és összehangolt tevékenységének köszönhetően az akkori szlovák tudományban meghonosodott a strukturalizmus, melynek kezdeményezései a szlovákiai környezetben áthatoltak a humán tudományok teljes spektrumán. Számos tudományágon belül alkotóan alkalmazták az immanencia, a strukturáció, a rendszerek kölcsönhatása és a jelszerűség elméleti alapelveinek fogalmát, elutasították a tiszta szinkronizmust, kutatási témává vált a struktúra folyamatszerű és dinamikus felfogása, hangsúlyozták a fejlődés immanens, belső meghatározottságát, stb. Az irodalomtudományban a strukturalisták kiemelték az irodalmi jelenségek sajátos voltát és az irodalmi folyamatok önállóságát, annak immanens voltát, miközben figyelmüket elsősorban az alkotások esztétikai szerkezetének strukturális elemzésére összpontosították. A nyelvtudományban a nyelv egyén feletti jelszerkezetként való értelmezése képezte az egzakt elemzések alapját. A néprajz területén hangsúlyozták a folklór-strukturák önállóságát, miközben a strukturális-funkciós módszert alkalmazták. A strukturális kezdeményezések a művészettörténetre, illetve más tudományágakra is gazdagító hatást gyakoroltak.

⁴⁴ Mukařovský, J.: *Básnická sémantika. Univerzitní přednášky.* (Költői szemantika. Egyetemi előadások). Praha–Bratislava. Összegejtötte és kiadta M. Procházka. Praha: Karolinum, 1995.

⁴⁵ Erről lásd: Mukařovský, J.: *Studie I. –II. (Tanulmányok I–II.)* Brno: Host, 2000–2001.

A strukturalizmus, amely rendkívül újító módon szólt bele a cseh és a szlovák tudomány fejlődésébe – főleg módszertanilag – és a tudományos gondolkodás új típusát képviselte, tulajdonképpen újonnan megalapozott számos humán tudományt. A progresszivitás szempontjából meghatározó és nagy horderejű tudományos iskolává vált, amely elméleti–módszertani átütőerejével a tudományos gondolkodás új hagyományát alapozta meg Szlovákiában. A *Tudományos Szintézis* belül a szaktudományokból vett anyag elemzése során alkalmazásra került a strukturalista kutatási modell mind az általános–elméleti síkon, mind pedig a megvalósítás és az alkalmazás síkjain. Ezen belül nem csupán alapvető kiindulópontok, elméleti és módszertani kérdések, hanem az egyes kutatók munkái révén a konkrét strukturális elemzések is napirendre kerültek.⁴⁶

Tudományos és költői nyelv

A Tudományos Szintézis teoretikusai a költői kifejezőeszközöket is a tudományos kutatás tárgyai közé sorolták, ami az avantgárd költőkkel való szoros együttműködésből eredt. A szcientista orientációjú értelmiségek és a művészek kölcsönösen hasznos találkozásában ők maguk a szorosabb együttműködés szükségességének megértését látták, tiszteletben tartván a tudomány és a művészet választóvonalát. Együttműködésük eredményeként közös tanulmánykötetek láttak napvilágot: *Igen és nem* (Áno a nie, 1938), *Álom és valóság* (Sen a skutočnosť, 1940), *Éjjel-nappal* (Vo dne a v noci, 1941), amelyekben a művészi alkotószellem termékei, valamint a *Tudományos Szintézis* tagjainak elméleti tanulmányai láttak napvilágot.

A költői nyelvnek, mint működőképes struktúrának új felfogásával még a *Prágai Nyelvészkör* tagjai jelentkeztek (1926 – 1948), akik az orosz formalistáknak a költői nyelv sajátos esztétikai funkciójával kapcsolatos tézisből indultak ki (itt fel kell hívni a figyelmet Roman

⁴⁶ Részletesebben lásd: Popovič, A.: *Štrukturalizmus v slovenskej vede (1931–1949). Dejiny. Texty. Bibliografia.* (Strukturalizmus a szlovák tudományban (1931–1949). Fejlődéstörténet. Szövegek. Bibliográfia, Martin: Matica slovenská, 1970.

Osipovič Jakobson tanulmányaira.⁴⁷ 1929-ben megfogalmazott programtéziseikben kiemelték, hogy a költői nyelv a kifejezőkészségre mint olyanra irányul, mivel a művészet rendszerében a jelé a fő szerep.⁴⁸ Jan Mukařovský rámutatott arra a tényre, hogy a költői nyelvet, amelyben nem a kommunikatív, hanem az esztétikai funkcióé a fő szerep, laza szálak fűzik csupán a konkrét valósághoz (és a kommunikatív funkcióhoz is).⁴⁹ A megnevezés és a környező összefüggérendszer kerül itt előtérbe; a költői nyelv szférájában nem merül fel a kérdés, hogy mi igaz benne.⁵⁰ A költői kifejezés célja nem a reális valóságra utaló konkrét információ, hanem az esztétikai hatás.

A költői nyelv a maga jelentéstartalmi többértelműségével, ambivalenciájával szándékosan eltér a köznyelvtől, és természetesen eltér a természettudományok egzakt, formalizált nyelvétől, vagy a szcientista irányultságú humántudományoktól is. A szcientisták a tudományos, logikai–analitikus gondolkodás céljaira szolgáló szónak, fogalomnak a lehető legpontosabb meghatározására helyezték a hangsúlyt, (céljuk a formális pontosság volt); a költői nyelvben viszont a kommunikatív funkció mellett az esztétikai funkció van túlsúlyban. Ebből a jelrendszerből hiányzik a jel tárgya és alanya közötti logikai összekötő kapocs – fontosabb a kontextus, a konnotáció, az egymással ellentétes szemantikai síkok kölcsönös átfedése. Ily módon tehát a szó–jel a különböző szóösszetételekben egyre újabb, sokrétű, eddig nem sejtett jelentéstartalmi lehetőségeket és összefüggéseket tár fel, illetve vesz fel. A szavak és a szóösszetételek a világ többértelműségének önálló kifejezésévé válnak. A művészeti jel tehát nem csupán a kommunikáció eszköze, az információ hordozója, hanem, és mindenekelőtt a valóság mélyebb megértésének közvetítője.

⁴⁷ Jakobson, R. O.: *Studies in Verbal Art. Texts in Czech and Slovak*. Ann Arbor: The University of Michigan, 1971.

⁴⁸ O básnickom jazyku (Z téz Pražského lingvistického krúžku). (A költői nyelvről. (A Prágai Nyelvész Kör egyes tézisei). *Slovenské pohľady*, 82. évf., 1966, 9. sz., 13–16. o.

⁴⁹ Mukařovský, J.: O básnickom jazyku. (A költői nyelvről) In: *Vo dne a v noci. (Éjjel-nappal)*. Bratislava, 1941, 129–133. o.

⁵⁰ Doležel, L.: Pražská škola a postrukturalismus. (A Prágai Iskola és a posztstrukturalizmus). *Česká literatura*, 43. évf., 1995, 5. sz., 457. o.

A jelként értelmezett művészi alkotás egyik tulajdonsága a potenciális jelentéstartalmi többértelműség. A művészi alkotás jelstruktúrájának szemantikus mezejében eltolódás következik be a jelentés és a konnotáció pólusai között, miközben a teljes jelentéstartalmi struktúra az alkotó és a befogadó teljes esztétikai és értékelő álláspontja révén valósul meg. Ebben nem csupán a sajátos (például költői) nyelv játszik szerepet, hanem a mű teljes, egyedülálló strukturális felépítése, valamint az adott kultúra jelentéstartalmi kontextusa. A tudományban a különböző szakosodott és formalizált nyelvek a tudományos elméletek jelentőségét fejezik ki, miközben az alkalmazott jelek, valamint a hozzájuk kapcsolódó jelentéstartalmak maximális pontosságára és egyértelműségére törekednek; a művészetben a jelek és a jelentéstartalmak kapcsolata állandó problematizálásnak van kitéve. A jelentés (denotáció) logikai egyértelműsége háttérbe szorul, a művészeti jel és a jelölés tárgya (denotátum) kapcsolata közvetett és többértelmű, és a teljes jelentéstartalmi struktúrában megújul. Azt lehet mondani, hogy a művészet kihasználja szemantikai nyitottságának valamennyi lehetőségét. A művészeti alkotás, amely egyet jelent a jelek dinamikus struktúrájával és az általuk hordozott többértelmű jelentéstartalmakkal, ily módon az ember és a világ kölcsönös kapcsolatának kifejezőeszköze és gazdagító tényezője.⁵¹

Hrušovský tematizációja

A tudományos és a költői nyelv viszonyát tematizálta Igor Hrušovský az *Álom és valóság* (Sen a skutočnosť) című szürrealista tanulmánykötetben,⁵² ahol az elméleti megközelítés formai-analitikus szempontjára helyezte a hangsúlyt. Állítása szerint a vizsgálódás tár-

⁵¹ Lásd: Mukařovský, J.: *Studie I.–II.* (Tanulmányok I–II.) Brno: Host, 2000–2001; Chvatík, K.: *Strukturální estetika. Řád věcí a řád člověka.* (Strukturális esztétika. A dolgok rendje és az emberi rend). Praha: Victoria Publishing, 1994; 2. átdolg. kiad. Brno: Host, 2001.

⁵² Hrušovský, I.: *Sémantická povaha jazyka vedeckého a básnického.* (A tudományos és a költői nyelv szemantikai jellege). In: *Sen a skutočnosť.* (Álom és valóság). Bratislava: Universum, 1940, 28–30. o.

gyát a mondatszerkezet formai szabályai, a tudományos kijelentések logikai helyességének feltételei, valamint a logikai funkcióval rendelkező nyelvi megnyilvánulások képezik, mégpedig formai szempontból (empirikus jelentésük nem kerül elemzésre). A mondatok nyelvtani-szintaktikus konzisztenciája nem garantálja a logikai konzisztenciájukat (s így logikai értelmüket sem – ez utóbbi csupán az alkotás és az átalakítás szabályainak alkalmazása válik „világossá”. A logikai koherencia és az értelem vizsgálatát ezért ki kell egészíteni a leíró kifejezések közvetlen hitelesítésével kapcsolatos lehetőségek vizsgálatával. A tények jelentésének, illetve a valós jel kérdéseinek vizsgálatával a logikai szemantika foglalkozik, amely a jel jelentését a jelnek a jelölt tényhez való hozzárendelése által teszi vizsgálatra tárgyává. „Az előzetes szintaktikus jóváhagyásán átesett kifejezések empirikus érvényessége magától a tényanyagtól és annak valós tulajdonságaitól függ”, hangsúlyozta Hrušovský.⁵³ A szemantikai hitelesítés, az empirikus fogalmak próbája, a valós világnak a maga teljességében való megragadásának lehetetlenségére, valamint objektív korlátozottságára és nyitottságára, valamint a megismerési folyamat befejezetlenségére való tekintettel, azonban nem végezhető el teljesen és maradéktalanul. Az empirikus, tudományos kijelentések szükségszerűen magukon hordják a „valószínűség pecsétjét”, ezért érvényességük csupán hipotetikus lehet.

Az így értelmezett formális elmélet szemszögéből Hrušovský arra a tényre is rámutatott, hogy a logikai-szintaktikus koherencia és a szemantikus érvényesség szempontjából felülvizsgált tudományos nyelvet így többé-kevésbé egzakt módon (és egyúttal a kijelentések egész csoportjához, illetve egy bizonyos tudományos rendszerhez való viszony alapján) lehet hitelesíteni, azonban a költői nyelvből az effajta bizonyosság hiányzik. A költői nyelvre egy bizonyos szintű jelentéstartalmi többértelműség, a költemény egyes jelentéstartalmi elemeinek lazasága jellemző. „Ily módon, a tudományos szövegtől eltérően, amely szükségszerűen a szigorú jelentéstartalmi egyértelműség felé vonzódik, a költői szöveg annak érdekében, hogy elérje célját, a költői érzelm felkeltését, egy bizonyos szintig a saját jelentéstartalmi elemeinek szétzúzásához és szétszakításához vezet, amelyek ily módon

⁵³ Ugyanott.

önállósulnak és kiszakadnak a kontextusból”.⁵⁴ Éppen ennek az önállósodásnak, a szövegrészek kiszakadásának köszönhetően, melynek során immár nem lehet többé egyértelműen párhuzamot vonni egy bizonyos valós jelölő által, létrejön a költői érzelmi feszültség a teljes szöveg jelentéstartalmi jellege, és annak összetevői között, és a költemény annál inkább hivatkozik az olvasó képzelőerejére, és egy sor költői elképzelést ébreszt fel benne. A költemény egyes szövegrészeinek többértelműségére való tekintettel a költői elképzelések igen sokrétűek lehetnek; az olvasó, a konkrét befogadó az, aki végleges formába önti a költői elemek (labilis) szemantikai összefüggéseit. A költői szöveg maximális fellazítását, és ezzel egy időben az egyes jelentéstartalmak kölcsönös feszültségét Hrušovský a szürrealista költészet tipikus jellemvonásának tartotta; helyénvalóan megjegyezte, hogy a költői kontextus fellazítása nem lehet teljes, mivel ez az alkotás esztétikai hatásának megszűnéséhez vezetne.⁵⁵

Konfrontáció az intuitivizmussal

Közvetlenül a háború utáni időszakban a *Tudományos Szintézis* képviselői újra a tudományos munka, az egyes tudományoknak a kritikai elmélet és a szcientista filozófia alapján megvalósítandó közeledésének és együttműködésének programjával álltak elő. A tudományos kutatás kritikus voltának, racionalitásának és tárgyilagosságának saját posztulátumait hangsúlyozták, miközben határozott ellensúlyt akartak teremteni a gondolati spekuláció és irracionalizmus valamennyi formájával szemben. Ezért nem hagyhatták figyelmen kívül azt az alapvetően eltérő paradigmátikus pozíciót, amelyet az egyre inkább előtérbe kerülő intuitivizmus képviselt.

A *Tudományos Szintézis* ötéves kényszerű szünetet követő első összejövételén (1945. V. 4.) kritikus vita zajlott le az *intuitív realizmus*-ról. A rendezvény célja az intuitivizmussal mint filozófiai irányzattal való konfrontálódás volt, amely mind a háború alatt, mind a felszabadítást követően fontos szerepet kívánt betölteni a szlovák filozófiai

⁵⁴ Ugyanott, 29. o.

⁵⁵ Ugyanott, 30. o.

életben. Ennek során folytatódott a vita az irányzat képviselőivel, Nyikolaj Onufrijevics Losszki orosz filozófussal és annak szlovákiai népszerűsítőjével, Jozef Dieška keresztény filozófussal, amely már a negyvenes évek elején kezdetét vette (itt meg kell említeni Dieškának az intuitív realizmus és a kritikai realizmus konfrontációjának szentelt monográfiáját.⁵⁶

Az intuitív realizmus abból a tézisből indult ki, hogy a megismerés közvetlen jelleggel bír, továbbá, hogy a gondolkodás során közvetlenül, intuitív módon ragadjuk meg a tárgyat abban a formában, ahogyan az számunkra adott (itt a tárgy úgynevezett „önvallomásáról” lett volna szó). A megismerés a valóság közvetlen szemlése. Az egyik alapvető tézis szerint a „valóságot a maga eredeti formájában oly módon szemléljük, ahogyan az tudatunktól függetlenül létezik...”, illetve hogy „a tudat magába foglalja magát a külső, általunk megismerendő tárgyat, úgy, ahogyan az rajtunk kívül létezik”.⁵⁷ A kritikai realizmus képviselő ezzel szemben azt hangsúlyozták, hogy a külvilág megismerése közvetett jellegű, ugyanis a tárgy számunkra a maga közvetlen formájában nem áll rendelkezésre (nem ismerjük meg a „maga eredeti formájában”), nem ragadhatjuk meg sem közvetlenül, sem pedig intuitív módon, hanem csupán saját megismerő képességünk által.

Ebben az esetben tulajdonképpen két, egymással szöges ellentétben álló filozófiai paradigma vitájáról volt szó. Az intuitivisták az előbbi esetben azt állították, hogy bár tudásunk „szétforgácsolt”, ennek ellenére mégis teljes lehet, valamint tévedéstől mentes (alapját a világ ideális lényegének és egységének feltétele, vagyis egy bizonyos típusú idealista monizmus képezi). Az utóbbi esetben a kritikus realisták elismerték, hogy a megismerés hiányos és relatív; tudományos-filozófiai módszerekkel csupán a valószínű megismerés fokát érhetjük el. Egymással ellentétes filozófiai álláspontok voltak ezek, amelyek a

⁵⁶ Dieška, Jozef: *Kritický, či intuitívny realizmus? K sporu o bezprostredné poznanie skutočnosti v súčasnej noetike*. (Kritikai, vagy intuitív realizmus? A jelenkori ismeretelméletben a közvetlen megismerésről folyó vita margójára). Bratislava: Slovenské nakladateľstvo, 1944.

⁵⁷ Dieška, Jozef: *Problém intuitivizmu v súčasnej noetike* (Az intuitivizmus problémája a jelenkori ismeretelméletben). *Filozofický zborník* MS, 4. évf., 1943, 2. sz., 81. o.

megismerés alapelvei körül folyó vita során bontakoztak ki, és bár a konfrontációs hangvételű véleményütköztetések uralkodtak benne, ennek ellenére a 20. század dereka szlovák filozófiájának fejlett érvelési rendszeréről tanúskodnak.⁵⁸

A Tudományos Szintézis már említett összefojetelén Igor Hrušovský az intuitív realizmus kritikájával lépett fel, melynek során elemzésnek vetette alá ezt a vallásban gyökerező filozófiát a kritikai realizmus saját koncepciója szemszögéből (érveit egy külön broszúrában tette közzé).⁵⁹ Azzal érvelt, hogy a külső tárgyak megismerése ok-okozati közvetítés tárgya, a valós tárgyakat közvetetten, a fogalmi apparátus segítségével, és különféle induktív eljárások révén ismerjük meg. A tárgyat, az objektumot nem ismerhetjük meg a maga „teljes egészében” és közvetlenül, a maga „eredeti” ontológiai minőségében, hanem csupán az egyén sajátos tevékenysége által. Empirikus ismereteink képtelenek megragadni a valóságot a maga minőségi teljességében és lényegében, hanem többé-kevésbé megfelelő módon, azaz „a reális valóság szerkezetének való megfelelés bizonyos fokáig”, és nem ragadhatja meg „apodiktikus bizonyossággal”.⁶⁰ Tudásunk többé-kevésbé megfelelő módon ragadja meg a valóság szerkezeti és funkcionális viszonyait, a lényegét viszont nem. Elutasította az intuitív realizmus posztulátumát, melynek értelmében képesek vagyunk megismerni a valóságot a maga „eredeti mivoltában”, mivel a megismerés funkciói sajátos módon eltérnek ettől az ontológiai minőségtől. „Elmondhatjuk, hogy az empirikus tudomány fogalmai többé-kevésbé megfelelő módon fejezi ki a valós történetét. Be kell érünk azzal, hogy a valóság vizsgálata során olykor egyre tovább és tovább haladunk, és a tudományos tapasztalat és kísérlet egyre differenciáltabbak, és a világ egyre adekvátabb képét tárják fel előttünk”.⁶¹

⁵⁸ Részletesebben lásd: Šulavíková, B.: K sporu o vedecké princípy v slovenskej filozofii 40. rokov. (A 40-es évek szlovákiai filozófiájában lezajlott vita a tudományos elvek kapcsán). *Filozofia*, 62. évf., 2007, 6. sz., 497–506. o.

⁵⁹ Hrušovský, I.: *Kritika intuitívneho realizmu. Príspevok k teórii poznania*. (Az intuitív realizmus kritikája. Ismeretelméleti adalék). Trnava: Urbánek a spol., 1945.

⁶⁰ Ugyanott, 8. o.

⁶¹ Ugyanott, 19. o.

A szcientizmus és az intuitivizmus e polemikus találkozása során csupán látszólag egy tisztán elméleti-filozófiai vitáról, illetve két, egymástól merőben eltérő ismeretelméleti koncepcióról volt szó. Arról is szó volt, vajon milyen irányba fog haladni a szlovák filozófia és tudomány a továbbiakban. A szcientista-strukturalista irányultságú filozófusok és tudósok elutasították az antiszcientista intuitivizmust, ezen belül nem csupán annak elméleti-megismerő koncepcióját, hanem az irányzat szélesebbre szabott tendenciáit és törekvéseit, beleértve a tudományon kívülieket is.

Említsük meg, hogy Dieška nem hátrált meg a szcientisták összehangolt kritikája hatására, hanem, éppen ellenkezőleg, dacolni próbált vele. Annak kapcsán, hogy a kritikai realista Hrušovský 1945 után nyíltan a marxizmus mellett tette le a voksát és úgy vélte, hogy a saját ismeretelméleti álláspontja összeegyeztethető a marxista-leninista filozófiával (a dialektikus materializmust a kritikai realizmus egyik válfajaként értelmezvén), Dieška igyekezett rámutatni ennek a törekvésnek az állítólagos inkoheregens mivoltára. Véleménye szerint a dialektikus materializmus alapvetően összeegyeztethetetlen a kritikai realizmussal, sőt a két irányzat alapvetően különbözik egymástól. Lenin az idealizmus ellen folytatott harca során igyekezett tudományosan megindokolni a naiv-realista kiindulópontot, és habár következetlensége folytán a dialektikus materializmust az agnoszticizmus és a szolipszizmus felé vezette (amelyek ellen egyébként harcot folytatott), materialista monizmusának köszönhetően „sokkal közelebb állt az intuitív realizmushoz, mint a kritikus realizmushoz”, mutatott rá bírálón Dieška.⁶² A „carnapi orientációjú” Hrušovský kritikai realizmusa véleménye szerint közelebb áll az intellektuális kiindulópontjához, illetve inspirációs forrásához, azaz a neopozitivizmushoz. Ezért Hrušovskýt nyíltan „öntudatlan Mach-követőnek” is nevezte.⁶³ Dieška nyilvánvaló szándéka Hrušovský lejáratása, valamint az akkori filozófiai álláspontjának a hivatalosan színre lépő marxista állás-

⁶² Dieška, Jozef: Problém noetického realizmu v Leninovom diele „Materializmus a empiriokriticizmus” (Az ismeretelméleti realizmus problémája Lenin „Materializmus és empirikriticizmus” című művében. *Filozofický zborník MS*, 6–7. évf., 1946, 2–3. sz., 138. o.

⁶³ Ugyanott, 152. o.

ponttal való összeegyeztetésére tett kísérletének a megkérdőjelezése volt.

A második időszak aktivitásai

Ahogy már az előzőekben elmondtuk, 1945 májusától a Tudományos Szintézis társaság élénk tevékenységet folytatott. A különböző tudományágak (fontos, hogy ebben az időszakban már a természettudományok) képviselői által kezdeményezett kollektív együttműködés célja a szlovák tudomány fejlődésének az elősegítése volt, a nemzetközi tudomány fejlődését szem előtt tartva. Figyelmük középpontjába ismét az elméleti-módszertani problémakör került, az egyes humán- és természettudományok konkrét problémái. A szervezet tevékenységének súlypontja újfent a vitákkal egybekötött összefüggésekre és előadásokra helyeződött. A *Tudományos Szintézis* 1946. október 4-én Pozsonyban tartott alapító közgyűlésén sor került a társaság tevékenységének megújítására, éspedig szilárd intézményi alapokon. Sor került a bizottság megválasztására, melynek elnökévé Igor Hrušovskýt, alelnökévé Dionýz Ilkovičot, titkárrá Mikuláš Bakošt, pénztárossá Štefan Schwarzot, jegyzőkké pedig Jozef Černáčeket és Stanislav Felbert választották meg.⁶⁴ A tudományos társaságon belül annak tagjai a tudomány és a kultúra egyéb képviselőivel találkoztak, s bár olykor eltérő nézeteket vallottak, együttműködésük konkrét eredményekhez vezetett.

A Tudományos Szintézis tevékenység második időszakában, azaz 1945 májusától 1949 februárjáig a tudományos társaság összesen 30, vitával egybekötött összefüggést tartott, amelyek során előadások és viták hangzottak el a tudomány különböző területeiről, nevezetesen a filozófia (11), a pszichológia, a történelem, az esztétika, (10), az általános kulturális problémák, (3), valamint a természettudományok területéről (6). Míg a háború előtt a kollektív tudományos együttműködésben a filozófia, az irodalomtudomány, az esztétika, a pszicholó-

⁶⁴ Zápisnica napísaná na zakladajúcom valnom zhromaždení spolku Vedecká syntéza dňa 4. 10. 1946. (A Tudományos Szintézis Társaság alakuló közgyűléséről 1946. X. 4-én készült jegyzőkönyv). A szerző személyes archívuma.

gia, a nyelvtudomány, a néprajz és a művészettörténet képviselői vettek részt, a háború után soraik a szociológia és a történelemtudomány képviselőivel bővültek, miközben igen fontos volt, hogy az elméleti biológia, a fizika és a matematika képviselői is köztük voltak.

A filozófia területéről számos előadás hangzott el: Igor Hrušovský az *intuitív realizmus noetikájáról*, a *megismerés dialektikájáról*, a *kauzalitás problémájáról* adott elő, Stanislav Felber a *reális világról* és *annak megismeréséről*, Michal Topol'ský a *társadalmi dinamika alaptéziseiről*, Juraj Cíger az *igazság egzisztenciális viszonyainak infinitezimális logikájáról*, Jozef Ludvík Fischer a *minőségről*, a *funkcióról* és a *struktúráról*, Ľudovít Bakoš *Štúr filozófiájának eszmei összefüggéseiről*, Andrej Sirácky a *vallás lényegéről* és *értelméről* adott elő. Más tudományok képviselői az *érzelmi instabilitás kérdőíves módszer alapján végzett kutatásáról* (M. Milan), a *köznapi gondolkodás pszichopatológiájáról* (Jozef Černáček), a *tudat alatti pszichológiájáról* (E. Günsberger) *Sigmund Freud öntudatlanság-fogalmának kritikájáról* (T. Pardel), valamint az *elméleti biológia* (V. Vršanský) az *elméleti fizika* (Dionýz Ilkovič), és a *modern csillagászat aktuális problémáiról* (Antonín Bečvár), a *matematika logikai alapjairól* (Štefan Schwarz) tartottak előadásokat. Vita folyt Andrej Mráz és Stanislav Felber kiadványairól.⁶⁵

A tudományos szintézis hozzájárult a szlovák értelmiség folytatódó eszmei differenciálódásához, ahhoz, hogy számos tudós és kulturális munkatárs kénytelen volt akarva-akaratlanul tisztázni a saját elméleti és világnézeti pozícióját. A *Tudományos Szintézis* tagjai nem törekedtek a nézetek monolitikus egységére, céljuk az alkotó együttműködés, a viták során kibontakozó véleménycsere, a vélemények tisztázása volt, s mindezt a szlovákiai tudomány és kultúra további fejlődése érdekében tették. Másfelől ebben az időszakban tudatosan foglalkoztak a marxizmus-leninizmus elveinek alkalmazásának lehetőségeivel a tudomány területén. Ebből a pozícióból fogtak hozzá az

⁶⁵ Lásd: Bakoš, M. (k-k jel alatt): *Pokrokové snahy v našej vede* (O činnosti Vedeckej syntézy r. 1937–1949). (Haladó törekvések tudományunk berkeiben. (A Tudományos Szintézis 1937–1949-es tevékenysége) *Kultúrny život*, 5. évf., 1950, 4. sz., 3. o.; Bakoš, M.: *Avantgarda 38. Štúdie, články, dokumenty*. (Avantgárd 38. Tanulmányok, cikkek, dokumentumok). Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1969.

egyes tudományágakban elért addigi eredmények kritikai ártértékeléséhez, „revíziójához”.

Az elméleti-módszertani kérdésekkel egyenértékű figyelmet szenteltek a szlovák tudomány és művészet fejlődése eszmei összefüggéseinek, társadalmi szerepük kérdéseinek. Már 1945 májusában aktuális viták zajlottak le a *Művészet és a tudomány szerepe a múltban és ma* téma kapcsán. Vita folyt a *Szlovák művészek és tudományos munkatársak kiáltványáról* is, amely a Besztercebányán tartott *Művészek és tudományos munkatársak I. kongresszusának* fontos dokumentuma volt,⁶⁶ valamint a *főiskolai oktatás reformjáról* (P. Vajcik). Az 1948. februárjában bekövetkezett társadalmi-politikai fordulat után részt vettek a Szocialista humanizmus kiáltványa című dokumentum előkészítésében,⁶⁷ és vitát folytattak a *Hogyan tovább a művészetben?* témája kapcsán (Mikuláš Bakoš bevezetőjével). A radikális politikai-ideológiai változást követően viták bontakoztak ki a *szlovák tudomány jelenlegi helyzetéről és a marxizmusról* (különösképpen a történetírásról, főleg a *Szlovákok az 1848–49-es forradalom éveiben* témájáról, Jaroslav Dubnický bevezetőjével).⁶⁸

Álom és valóság

A *Művészek és tudományos munkatársak I. kongresszusán*, amelyet 1945 augusztusában tartottak Besztercebányán, Igor Hrušovský megfogalmazta a megújult Tudományos Szintézis néhány sarkalatos prog-

⁶⁶ Mrlian, R. (szerk.): *Sborník z I. zjazdu umelcov a vedeckých pracovníkov 27. a 28. augusta 1945 v Banskej Bystrici*. (A művészek és tudományos kutatók Besztercebányán, 1945. augusztus 27–28-án tartott I. kongresszusáról készült tanulmánykötet). Bratislava: UVR a Pov. Informácií, 1946, 134–136. o.

⁶⁷ BAKOŠ, V.: *Avantgardistický projekt modernity*. (A modernitás avantgárd projektje). Bratislava: Veda 2006, 127. skk. o.

⁶⁸ Bakoš, M. (k-k jel alatt): *Pokrokové snahy v našej vede* (O činnosti Vedeckej syntézy r. 1937–1949). (Haladó törekvések tudományunk berkeiben. A Tudományos Szintézis 1937–1949-es tevékenysége) *Kultúrny život*, 5. évf., 1950, 4. sz., 3. o.; Bakoš, M.: *Avantgarda 38. Štúdie, články, dokumenty*. (Avantgárd 38. Tanulmányok, cikkek, dokumentumok). Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1969.

rampontját és elméleti alapelveit. Rámutatott a társadalmi viszonyok fontosságára az objektív és összehangolt tudományos munka szempontjából. „A mai társadalmi helyzet garanciát ad arra, hogy a haladó kulturális-tudományos avantgárd által megfogalmazott és többszörösen igazolt elméleti és módszertani eszköz egyre nagyobb mértékben, és egyre gyakrabban kerül majd alkalmazásra. Tanúi vagyunk annak, hogy a dialektikus és strukturális kutatási módszer szerte a világban egyre nagyobb elismerésnek örvend, és egyre gyakrabban alkalmazzák azt”.⁶⁹ Az ily módon megszerzett elméleti ismeretek „minden komoly tudományos munkatárs számára kötelező érvényűek, mint ahogy ez a természettudományokban is szokás. Csupán ily módon lehet garantálni a tudományos munka és a tudományos szintézis tárgyi-lagosságát, bármiféle zárt és kész ismeretrendszer forszírozása nélkül”.⁷⁰

A szcientisták úgy vélték, hogy az új viszonyok kedvezőbb feltételeket teremtenek a tudományos munkához, nevezetesen a társadalmi-gazdasági folyamatok össztársadalmi tervezésének és szabályozásának keretén belül. Ezért Hrušovský annak az elvárásának adott hangot (kétségkívül a társaság egyéb tagjai nevében is), hogy a tudományos alkotómunkát az új társadalmi viszonyok közt immár nem fogják deformálni részérdekek, hanem ellenkezőleg, „az egyes tudományok összehangolt és konvergens fejlődése továbbra is a tudományos fejlődés belső viszonyaiból fog eredni, és egyúttal hatékony támogatásban részesül majd az általános-kulturális környezet részéről, amely nem lesz többé az eddigiekhez hasonló ellentétek áldozata”.⁷¹ Elvárásuk szerint az új társadalmi viszonyok közepette a tudományos kutatás szabadsága nem lesz többé korlátozva vagy gátolva. „A haladó társadalomnak nincs szüksége arra, hogy a tudományos munkát a nyomásgyakorlás módszerével irányítsa, mivel a tudományos hala-

⁶⁹ Mrlian, R. (szerk.): *Sborník z I. zjazdu umelcov a vedeckých pracovníkov* 27. a 28. augusta 1945 v Banskej Bystrici. (A művészek és tudományos kutatók Besztercebányán, 1945. augusztus 27–28-án tartott I. kongresszusáról készült tanulmánykötet). Bratislava: UVR a Pov. Informácií, 1946, 88–89. o.

⁷⁰ Ugyanott, 91. o.

⁷¹ Ugyanott, 89. o.

dást leginkább a kedvező társadalmi viszonyok képesek garantálni”.⁷² Ezek az elvárások, ahogy ez nem sokkal azután kiderült, nem teljesültek, ellenkezőleg, a február után bevezetett totalitárius rendszer a maga ideológiája szerint alakította át, uniformizálta a tudományos életet is.

Ebben az összefüggésben nem lehet említés nélkül hagyni, hogy Hrušovský és a többi szcientista az egyes tudományágak szoros együttműködésének programját követte, azok termékeny kapcsolata, valamint a tudományos munka pontossága mellett tette le voksát. Az összehangolt, szervezett és tervszerű tudományos munka számukra a valós történés adekvátabb megismerésének eszközéül szolgált. Minduntalan hangsúlyozták az objektív egzakt tudományosság szükségességét, sőt, elkerülhetetlenségét. „A valódi objektív tudomány kizárja a dogmatizmus minden formáját és az igazság bármiféle abszolút kritériumait, a kimerítő elemzéssel és a reális valóság megismerésével kapcsolatos bármiféle tézist”.⁷³ Bár a tudományos és a filozófiai ismeretek igaz mivolta csupán viszonylagos, objektivitásuk mértékének próbaköve a gyakorlat. Ezért a racionálisan és rendszeresen megszervezett társadalom általuk képviselt víziójában, sőt álmában, a tudománynak és a tudománynak a társadalmi folyamatokhoz való strukturális kötődésében kitüntetett szerepet szántak. A tudományosság iránti törekvésüket a kor küzdelmei során, ily módon összekötötték az aktív társadalmi szerepvállalással, habár éppen ebben a tekintetben igencsak következetlenek voltak.

Úgy vélték, hogy az ő cselekvésük a társadalmi–kulturális fejlődés törvényszerűségeinek megismeréséből és tiszteletben tartásából fakad. „Kulturális–társadalmi szempontból a tudományos alkotómunka valódi szabadságának feltételei abban rejlenek, hogy az a tudós, aki felismerte a társadalmi fejlődés valódi progresszív tendenciáit és hajtóerőit, szolidaritást vállal azokkal, és szakmai tudásával készségesen hozzájárul az általános társadalmi haladáshoz”.⁷⁴ A tudományos meg-

⁷² Ugyanott, 92. o.

⁷³ Hrušovský, I.: Úvod (Bevezető). *Philosophica slovac*a, 1. évf., 1946, 5. o.

⁷⁴ Mrlian, R. (szerk.): *Sborník z I. zjazdu umelcov a vedeckých pracovníkov 27. a 28. augusta 1945 v Banskej Bystrici*. (A művészek és tudományos kutatók

ismerés tárgyilagossága, fejlesztése és tökéletesítése (bármennyire relatív ez a megismerés) megteremti a szabadság feltételeit. „Nem az elefántcsonttorony magánya, hanem a társadalmi alkotó funkcionalitás. Ebben rejlik a filozófia tudományosságának értelme,” így vélekedik Hrušovský a *Philosophica slovaca* folyóiratban.⁷⁵

Az egzakt tudomány hatalmába, a világ racionális megragadhatóságába és átalakíthatóságába, a „fejlődés logikájával” összhangban végrehajtott aktív cselekvésbe vetett hit számukra egybeolvadt az új, igazságosabb társadalmi rend megteremtésének álmával. Részt vettek a non konform, sőt radikális eszmék megfogalmazásában és a szociális utópia felvázolásában. Ezek a háború, sőt 1948. februárja utáni illúziók rányomták bélyegüket további gondolkodásukra és sorsukra.⁷⁶

Zárszó

A tanulmányunk tárgyát képező generációs csoportnak a szlovákiai kultúrában és tudományban a harmincas évek közepétől a negyvenes évek végéig betöltött szerepének rövid értékelése során ki kell emelnünk, hogy tudatosan szakítottak a kultúrában és a tudományban uralkodó tradicionalizmussal, továbbá töretlen küzdelmüket a dilettantizmus és a gondolati eklekticizmus ellen. A *Tudományos Szintézis*be tömörült szlovák értelmiségiek szlovákiai viszonylatban igyekeztek céltudatosan meghonosítani a modern tudományos kutatás alapelveit. Nekik köszönhetően fennálltak a kapcsolatok a progresszív európai tudománnyal, és kialakult egy meghatározott eszmei-elméleti egyensúly azzal az alapvetően eltérő gondolkodási típussal szemben, amely a transzcendencia paradigmájában gyökerezett. A hagyományostól eltérő módszerek keresése, a valóság újszerű szemlélete, nyitottságuk mindazzal szemben, ami modern, azaz a céltudatos intellektuális modernizmus a modernizmus szlovákiai meghonosításának

Besztercebányán, 1945. augusztus 27–28-án tartott I. kongresszusáról készült tanulmánykötet). Bratislava: UVR a Pov. Informácií, 1946. 93. o.

⁷⁵ Hrušovský, I.: Úvod (Bevezető). *Philosophica slovaca*, 1. évf., 1946, 6. o.

⁷⁶ Részletesebben lásd: Bakoš, V.: *Avantgardistický projekt modernity*. (A modernitás avantgárd projektje). Bratislava: Veda, 2006, 37–44. o.

fontos fejlődési szakaszát jelentették. Különösen ki kell emelni azt a tényt, hogy a tudományok összehangolása és együttműködése iránti kollektív törekvésük a szlovákiai tudomány történetében az első olyan eset, amikor az integrációs tendenciák és az interdiszciplinaritás problémaköre céltudatos és szervezett fejlődésnek indult.

Fordította Fundárek Ferenc

SUMMARY

*Philosophical Production of the Association for Scientific Synthesis:
Towards the 70th Anniversary of Its Foundation*

Keywords: Logical Positivism – Structuralism – Scientific synthesis – Interdisciplinarity

The Association for Scientific Synthesis (1937–1940, 1945–1950) gathered a group of Slovak intellectuals, who tried to introduce modern scientific attitudes and structural methods. In their systematic effort for a coordinated and convergent scientific research, for an exact scientific language and methods they were inspired by logical empiricism of Wiener Kreis, Czech Structuralism and Russian „formal” school. Much of their attention was paid to the philosophy and methodology of science, the concept of empirical knowledge, the questions of logical

syntax and semantics, scientific verification, the problems of causality and rational induction as well as the question of the personality development. They approached the problems of art and literature from a structuralist point of view. When comparing the poetic and scientific languages and their functions they saw the former as a specific kind of sign. In the post-war period they used their noetical attitudes against philosophical intuitivism, trying to bring the scientific meta-theory and Marxism together.

VÁROS ÉS RACIONALITÁS

MIROSLAV MARCELLI

A 16. század során megszűnt a viszonylag zárt és autonóm *városközösség*, a középkori urbanításra jellemző társadalmi képződmény. A koraközépkori városok kialakulásával párhuzamosan körvonalazódni kezdtek a modern filozófiai gondolkodás és a modern racionalitás alapjai. Tegyük fel a kérdést: hogyan és mivel lépett be az újkor hajnalán a város az emberek gondolkodásába? A történészek által tárgyalt koraközépkori urbanizáció nagyszabású folyamata hatáskörébe vonta az emberek gondolkodását, rákényszerített egyes problémákat és kiinduló álláspontokat. Mely problémák és mely álláspontok kerültek ily módon a modern racionalitás tárgykörébe?

A város, mint probléma

Először is le kell szögezni, hogy a gondolati reflexióval kapcsolatos kezdeményezések a városnak az előbb említett formájához kapcsolódnak, ami növekvő mértékben rávilágított arra a tényre, hogy ez a forma alkalmatlan a további társadalmi és gazdasági fejlődéshez szükséges új emberi források integrációjának biztosítására.¹ A nem asszimilálódott és a peremhelyzetben élő lakosságcsoportok létszámának növekedésével szembeesülő városközösség immár képtelen volt

* A szöveg a szerző *Filozofi v meste* (Filozófusok a városban). Bratislava [Pozsony]: Kalligram, 2008. című kötete egyik fejezetének a rövidített változata.

¹ Dülmen, Richard van: *Kultura a každodenní život v raném novověku* (16.–18. století). (Kultúra és mindennapi élet a kora-középkorban (16–18. század). Praha: Argo, 2006, II. kötet, 74. o.

olyan egyensúlyban tartani a nyíltság és a zártság elvét, amelyet a közösség jellege megkövetelt. A történeti munkák arra a feltételezésre jogosítanak fel, hogy az említett egyensúly felborulása a minőségi változások miatt következett be: az új elemek integrációjának a középkortól kezdve érvényesülő mechanizmusai egyszerűen képtelenek voltak többé dacolni az új etnikai viszonyokkal. Ennek első, szemmel látható eredménye az volt, hogy a városi település terjeszkedése túllépett a közösség integrációs stratégiáinak hatáskörén.

Másodsorban, a városok így abba a helyzetbe kerültek, hogy kimerítették a területükön megjelenő zavaró elemmel szemben alkalmazható stratégiák teljes választékát. Azt megelőzően hosszú ideig lényegében sikerrel kerültek alkalmazásra azok a különböző tilalmak és megszorítások, amelyek az idegen elemek számára korlátozták magát a belépést az urbanizált területre. És amint a település kapuján belül találták magukat és megpróbáltak ott letelepedni, a közösség velük szemben egy sor eljárást alkalmazott, amelyek talán nem csupán a városközösségekre jellemzőek, hanem fellelhetjük őket bármely integrált tömbnek a belsejébe behatoló idegen elemre való reagálásában. Az a mód, ahogyan a városközösség a területén letelepülő „más emberekhez” viszonyult, végső soron csupán a stratégiák korlátozott választéka egyik modalitásának a variációja.

Gyakran (de nem mindig) az első ilyen megközelítés a *létezés megtagadása*: az idegen elemnek csupán a fizikai jelenléte kerül elismerésre, azonban nem tekintik a rendszerbe szervezett tömb alkotórészének, így ebben az értelemben nem létezik. Amikor a középkori filozófusok szembesültek a hazug ember paradoxonjával, eleinte azt a hozzáállást alkalmazták ezzel kapcsolatban, amely a nyugtalanító kijelentés *cassatio*-jában (kasszáció, érvénytelenítés) nyilvánult meg: aki azt állítja, hogy „hazudok”, nem mond semmit.² Hasonló módon lehetett megfosztani társadalmi létüktől a más vallásúakat, az idegeneket, a bolondokat és a „más” emberek további csoportjait. Ez a társadalmi

² A »hazug ember« típusú szemantikai paradoxonok megoldására tett filozófiai és logikai kísérleteinek egymásutániságára („cassatio”, „restrictio”, „igazságelmélet”) hívja fel a figyelmet Delmas-Rigoutsos, lásd: Delmas-Rigoutsos, Yannis: *Les paradoxes et le savoir. Étude historique, épistémologique et logique*. (Thèse de doctorat). Paris: École Polytechnique, 1997.

cassatio azon nyomban lehetővé tette a fizikai kizárásukat a város területéből: a bolondokat hajóra rakták és elküldték, a zsidók pogromoknak voltak kitéve és távozni kényszerültek. „Jobb” esetben (ennek előnyei azonban igencsak bizonytalanok voltak és könnyen a jogfosztottságból eredő hátrányos helyzetbe csaphattak át) ezek az emberek megtűrt elemekként tengethették életüket a városban.

Amikor szemügyre vesszük a helynek a jellegét, ahová ezek az emberek ki lettek szorítva, ezáltal elérkezünk a második megközelítéshez, vagyis a *restrikció*hoz, a behatároláshoz, egy meghatározott helyre való bezáráshoz. Az idegen elem létezési jogát ugyan elismerik, sőt a társadalmi téren belül egy konkrét helyet jelölnek ki számára, ám ez e kijelölés egyet jelent a bebörtönzéssel, gettósítással, egy kijelölt helyen való bezárással. Míg az első esetben a társadalmi egzisztenciától való megfosztást, mint annak egyenes folyománya, a társadalmi térből való kizárás követhette, jelen esetben az egyént bent tartják ugyan egy városban, azonban egy külön, a város belterületén erre a célra kijelölt helyen, amely a más, az eltérő egyének részére van fenntartva. A kiközösítés ily módon egybekapcsolódik a helyhez kötéssel, az eltávolítás pedig az ellenőrzés alá vonással. A városok szélein, ott, ahol a középkorban a leprosoriumok álltak, egyes esetekben, ugyanazokban az épületekben, a kezdettől fogva elkülönített házakat hoztak létre a bolondok részére. Foucault, aki az *A bolondság története* című munkájában előbb a bolondoknak a reneszánsz-korban szokásos hajón való elszállításáról ír, az internálási gyakorlathoz való áttéréssel kapcsolattal a következőre hívja fel a figyelmet: „A bolondságot tehát elszakítják attól a képzeletbeli szabadságtól, amely annyira elszaporította a reneszánsz egén. [...] De egy fél évszázad sem kellett hozzá, és máris rács mögé került az elzárás fellegvárában, az értelemhez, az erkölcsi szabályokhoz és egyhangú éjszakáikhoz láncolva”.³

Az effajta internálás átmenetet képezhet a harmadik stratégiai megközelítés felé, ami nem más, mint az *appropriáció*, az eredetileg idegen elem elsajátítása. A közösségek által megvalósított appropriációs módszerek skálája igen széles: ez utóbbi az erőszakos hittérítéstől kezdve a társadalmi, gazdasági és a moralizáló nyomáson kereszt-

³ Foucault, Michel: *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Ford. Sujtó László. Budapest: Atlantisz, 2004, 116. o.

túl egészen a terápiás elrendezésig terjed; mindezek és számos más módszer az egyének átalakításával, megdolgozásával, edzésével, szocializációjával és megrendszabályozásával kapcsolatos gyakorlati megközelítések részévé válnak. Legyen szó akár börtönről, kaszárnyáról, kórházról, manufaktúráról vagy iskoláról, a megfelelő taktika alkalmazásától mindezen intézményekben elvárják, hogy az eredetileg idegen elemet beépítsék a társadalom testébe.

A történelmi folyamatok arra tanítanak, hogy ezek a stratégiai megközelítések csak ritkán kerülnek alkalmazásra tiszta formában, és az esetek többségében kiegészítik egymást. Arról is meggyőznek minket, hogy ne egyirányú folyamatot lássunk bennük, amely a kasszációval kezdődik és az appropriációval ér véget – hiszen például a reneszánsz város által a zsidókkal szemben alkalmazott stratégia az appropriációtól (vagyis az erőszakos hittérítéstől) a gettókba való bezárás felé vett irányt, majd ezt követte az összes jogtól való megfosztás (beleértve a tartózkodási jogot), valamint a kiűzés. Azt állíthatjuk csupán, hogy a város az idegen elemekkel való szembesülés során a kasszáció, a megvonás és az appropriáció között mozgott, mely utóbbiak a maguk történeti formáikban lettek alkalmazva. A koraújkori város fokozatosan abba a helyzetbe került, amikor mindezek a stratégiák – a középkor óta továbbélő hagyomány által kialakított formákban – fokozatosan elvesztették hatásukat, és a közösséget a destabilizáló és dezintegrációs erők kényére-kedvére szolgáltatták ki. Az eróziós hatásoknak kitett városközösség elveszítette a maga autonóm entitása megvédésének belső képességét. Csupán idő kérdése volt, hogy mikor lesz kénytelen megválni ősi jogaitól és szabadságjogaitól a modern kor előtti állam rovására. Ez az állam, az a bürokratikus állam, illetve rendőrállam a hatalomgyakorlás új formáit, és ezzel együtt a kizárás, a korlátozás és az appropriáció újszerű stratégiáit hozta magával.

Harmadsorban, az új politikai racionalitás ennek a folyamatnak a része, terméke és kritikai reflexiója. Annak része és terméke, ugyanis átveszi a problémáit, és olyan megfogalmazásokat kölcsönöz nekik, amelyek nemcsak, hogy rámutatnak az adott kor hatalomgyakorlása és közigazgatása politikai jellegének mértékére, hanem saját maguk is a rendteremtés és a rendfenntartás közigazgatási és rendőri projektjeivé alakulnak át. Annak része és terméke, ugyanis átveszi tőle a helyi

viszonyok, és az azokból adódó egyoldalú álláspontok, valamint a község zárt horizontjából fakadó konfliktusok meghaladásának tendenciáját. A modern állammal párhuzamosan abban a korban jelentkező racionalitás polgári körökből indult ugyan ki, azonban a rend és a jólét általános elveinek keresésére való törekvése megfelel annak a folyamatnak, amely a helyi érdekeket alávetette a közérdek és az általános jólét képviselőjének, a központosított államnak. Ezzel párhuzamosan az új politikai racionalitás az etatizáció és a közigazgatás központosításának folyamatának kritikai reflexióját is jelenti. A személytelen, távoli és fölérendelt bürokratikus közigazgatással a község meghitt környezetét, annak partikuláris identitását és a közösség egyes részeinek a szerves testre emlékeztető összetartozását állítja szembe. A távoli központból érkező renddel a függetlenség szemmel látható jelképét, a városfalakkal körbevett község lépten-nyomon jelenlevő szerves rendjét állítja szembe. Szembeszegül az összes korlát fokozatos eltávolításával, amelyek egykor a községnek autonóm jogi, gazdasági és politikai státuszt biztosítottak. A megnyílással, melynek következtében a város községi, közösségi jellegének, egyszóval a középkor óta számára kiváltságos helyzetet és megcsonkíthatatlan identitást biztosító jogainak elvesztésével fizetett árat a város önnön jólétéért, és a városi jelleg lényegi vonásainak kiüresedésével szemben az új racionalitás minduntalan emlékeztetni fog a régi *Stadtgemeinde* mi-voltára, arra, hogy mi maradt ebből a modern városi agglomerációkban, és hogy mivé válhatna újra, legalábbis egy új politikai projekt keretén belül.

A város, a város problémája és racionalitása

Első látásra nyilvánvaló, hogy a modern racionalitás ellentmondásos viszonyban van az urbanizációs folyamatokkal. A folyamatok alkotórésze, részt vesz a politikai megoldás keresésében, mely egyre nyilvánvalóbban a bürokratikus államban, illetve a rendőrállamban ölt testet; eközben nem feledheti azokat az elkerülhetetlen veszteségeket, amelyeket ez a folyamat a környezetnek okoz, és ami a szóban forgó racionalitás velejárója, vagyis a város azon előjogainak és szabadságjogainak a fokozatos elvesztésével, amelyek még mindig a ra-

cionalitás előjogai és szabadságjogai. Vegyük most közelebből szemügyre, milyen módon nyilvánul meg ez az ambivalens helyzet a modern racionalitás jellegének kialakulása során. Az előbb említett ellentmondás a racionalitáson belül várhatóan szétaprózódásban, kettősségek kialakulásában, belső ellentmondásokban és széttartó irányokba való elmozdulásokban nyilvánul majd meg, azonban az sem lenne meglepő, ha ugyanakkor olyan halasztást nem tűrő kísérletekre is lelnénk benne, amelyek célja rámutatni arra, hogy az ellentétek egymást közvetítik, és hogy felettük egy új közösséget lehet felépíteni.

A felvázolt tendenciák közül mind az egyiket, mind a másikat fellelhetjük abban, amit az említett racionalitás politikai meghatározását közvetlenül összeköti a történelmi tudattal. A város mind a politika, mind a történelem színhelye. Ez az általános érvényű igazság az újkor hajnalán konkrét alakot ölt: a város a történelem helyszíne, amely arra emlékeztet bennünket, hogy egykor itt egy község, közösség létezett, melynek tagjait egymáshoz és a városhoz különleges szálak fűzték, és ennek köszönhetően „aktív területi korporációt” alkottak. A város a történelem városa, mely ezt az állapotot a múltba küldte vissza, és ezt a múltat minduntalan a jelen elé állítja egy olyan kritériumként, amely meghatározza, hová jutott a városi polgárok mostani közössége.

Az egész modern racionalításban, nemcsak annak kezdeti formájában, a társadalom jelen állapotát szemlélve azonnal az elődjét idézi fel, amely a távoli múltból állandóan üzeneteket küld, és a címzettekben azt az érzést kelti, hogy olyasvalamit vesztek el, ami hamisítatlanul eredeti volt. Az ember jelenkori állapotának képe megduplázódik az által, ami az ember egykor, mint egy közösség része egykor volt; a két kép közötti távolság kiállítja számára a veszteségek és a vétségek bizonyítványát. Az önnön képünk megduplázódásában napjainkig keressük és veszítjük el identitásunkat. Az állandó historizálás, amelyre, úgy tűnik, az egyéni és társadalmi identitás reflexiója során ítélve vagyunk, talán csupán kísérletek végeláthatatlan sora, amelyekkel a jelennek és a múltnak a megkettőzésére és a dualizmusok kialakulására reagálunk egy olyan közvetítő vonal segítségével, amely összeköti ezeket a nyilvánvaló ellentéteket. A múlt felidézése ily módon lehetővé teszi számunkra a kapcsolattartást azzal, amit szívesen a ma-

gunk eredeti és lényegi elrendeltetésünknek szeretnénk tekinteni, amely ideiglenesen a történeti korok hordaléka alá került.⁴

A város, mint egy mélyedés a jelen felszínén. A város, mint egy központi pont, amely összeroskadt alattunk, és egy olyan üres teret hagyott hátra maga után, amelyet, a világban való igazi helyünk keresése során, a már nem létezőre való emlékezéssel próbálunk kitölteni, abban a reményben, hogy a nekünk szóló üzenet birtokába jutunk. A város, mint egy ház, amelyet eredeti lakói elhagytak, és kényére-kedvére kitétték a minden irányból érkező jöttmenteknek és a természeti elemeknek, és egyúttal végakarattuk révén ránk hagyták. A városhoz való tartozásunk soha többé nem lesz pusztán egy egyértelműen meghatározott területhez való kötődés, amely kizárja magából az egész környező világot; mi immár kénytelenek vagyunk urbánus létünket összekötni azzal, ami az idők hordaléka alatt fekszik és elvész a múltban.

Utópia, politika, „jó hír”

A városközösség megszűnését követően a modern racionalitás előtt felbukkanó problémának viszont egy másik oldala is van. Úgy gondolom, hogy éppen ez az oldal, amely a közösség felidézését nem engedi egyértelműen összekapcsolni az igazi szabadság elveszett kora iránt táplált nosztalgiával és a társadalmi test integritásának pótolhatatlan elvesztésével kapcsolatos érzelmekkel, az új politikai racionalitás meghatározásának szempontjából kulcsfontosságú szereppel bír. A városközösségként kialakuló közösség szerves egységként lép fel, és ezáltal a képzelőerőnek egy olyan testtel való összehasonlítást sugallja, melynek egyes részei összekapcsolódnak egymással és együtte-

⁴ Még az információs technológiáknak az építészetre és a városi környezetre kifejtett hatásával foglalkozó elméleti szakember, William J. Mitchell is azt állítja a jövő városának víziójában, F. Tönnies-re hivatkozva, hogy a *Gemeinschaft* és a *Gesellschaft* dualisztikus viszonyban vannak, és megpróbálja felvázolni ennek a dualizmusnak a meghaladását. Lásd: Mitchell, William J.: *e-topia: život ve městě trochu jinak*. (e-topia: a városi élet egy kicsit másként) Praha: Zlatý řez., 2004, 25. o.

sen összhangban vesznek részt az alapvető funkciók ellátásában. A közösség eredetére való rákérdezés során viszont egyértelműen a természeten kívüli szférába, a társadalmi aktivitások, és azok szereplői irányába kalauzol bennünket. A városközség azon emberek alkotása volt, akik kijelölték a város területét, felépítették erődítményeit, közösségbe tömörültek, kiharcolták és védelmezték szabadság- és előjogaikat. A városközség nem a természeti erőknek köszönheti függetlenségét, szabadságát és belső egységét, hanem az őt felépítő egyének kezének és elméjének, amelyek felett, természetesen a város szent védelmezői őrködtek. Ennek az erőfeszítésnek a gyümölcseként jött létre a zárt egységként működő város: városfalakkal, előjogokkal és szabadságjogokkal elkülönített közösség, amely együttesen szerves egységbe tömörült. Emlékeztessünk arra, hogy mennyire fontos szerepet játszottak a városközség kialakulása során a városfalak, a város területének elkülönítése megteremtette mind a „függetlenség misztériumának” ápolásának,⁵ mind pedig a saját politikai-közigazgatási szervezet kialakításának a feltételeit. A városközségnek és az urbanitás elkülönülésének a politikai folyamat kezdetén bekövetkezett aktusának összekapcsolódásából az új racionalitás számára jó néhány fontos tény következett.

Ezek közül az első annak a lehetőségnek a megteremtése, hogy a városközségről ne csak múlt időben lehessen gondolkodni. A történeti idő szempontjából a község közösségi felépítése a múlté volt és a felidézése legfeljebb nosztalgiát ébreszthetett. Az új racionalitás azonban megtalálta annak a módját, miként alakítsa át a közösség gondolatát egy olyan tényezővé, amely befolyást gyakorol a jelenlegi viszonyokra. Egyfelől a meghatározáson kívüli szférába utalta, amely a jelenvalóság attribútumát jelenti. Ennek a folyamatnak az egyik fontos megnyilvánulását az utópiák képezik: a boldog emberek által lakott szigetet Morus Tamás híres (1516-ban kiadott) könyvében *Utópiának* nevezte el: ez a neologizmus ettől kezdve az összes, ehhez hasonló elképzelést is jelöli. Utópia olyan ország, amely nincs helyhez kötve, azaz hely nélküli, az utópiák így azon nyomban a képzeletbeli konstrukciók világába vannak utalva. A képzeletbeliség, mint ismertetőjel azonban nem elegendő az utópiák természetének megragadásához,

⁵ Lásd: Raulin, Anne: *Anthropologie urbaine*. Paris, Armand Colin, 2004, 37. o.

ugyanis egy olyan szempontot is hordoznak, amely a megvalósulás szférájába helyezi őket. Ez a besorolás azonban még nem jelenti azt, hogy megalkotóik meggyőződése szerint a jövőben feltétlenül meg kellene valósulniuk; egyelőre csupán arról van szó, hogy a társadalom *emberi alkotásként* kerüljön bemutatásra, és az utópia szerzője így módon csatlakozzon a valós társadalom politikai megreformálásához. Amennyiben a valóságot modális kategóriaként értelmezzük, abban az esetben a lehetségeshez, a lehetetlenhez és a szükségszerűhöz való viszonyon keresztül kerül meghatározásra; ebből a szempontból az utópia legfeljebb lehetséges, de semmiképpen sem valóságos. A valódit azonban úgy is értelmezhetjük, mint ami megvalósult, ami egy *cselekedet* következtében jött létre. Ebben az értelemben az utópia a megvalósulás szférájába lép, mivel rámutat arra a tényre, hogy a társadalmi rend emberi alkotás. Az utópia így módon a reálishan zajló társadalmi cselekedetek szférájába lép: a társadalmi valóság alkotásként való bemutatása révén performatív képességekre tesz szert.

Habár az utópiák a megvalósulás szférájába lépnek azáltal, hogy bemutatják a jelen valamennyi társadalmi visszasságának ellenkezőjét képező állapotot, ebből nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy az utópiák szerzői műveiket a valóság forradalmi átalakításának szolgálatába állítják. Thierry Paquot helyesen hívja fel a figyelmet az utópiás koncepciók pacifista és reformáló jellegére: „Az utópisták meg vannak győződve arról, hogy a Történelem nem az osztályharc, hanem elszánt, közösségekbe tömörülő egyének tevékenységének eredménye”.⁶ Az utópisták besorolása a reformátorok táborába azonban csupán megerősíti, hogy a társadalmi berendezkedést emberi aktivitás tárgyának tekintik, amely megfelelő irányításra szorul. Az utópiák az említett aktivitás kezdeményezését és irányítását voltak hivatottak segíteni.

Szoros összefüggésben az elmondottakkal megjelenik előttünk a modern racionalitás másik jellegzetes vonása: a társadalmi valóság átalakításának gondolata politikai jelleget vesz fel. Marcel Roncayolo Morus »ideális város« koncepciójával kapcsolatban így vélekedik: „Az *ideális közösség* a szó legszélesebb értelmében vett politikai koncepció: ezért nem csupán a város berendezkedésére, hanem a város területé-

⁶ Paquot, Thierry: *Utopie(s). Urbanisme*, 336. sz., 2004, mai-juin, 38–39. o.

nek betelepítésére is vonatkozik”.⁷ A város területének elrendezése így egyúttal az emberek közötti társadalmi viszonyok elrendezését is jelenti, és a megfelelő rend keresése politikai feladattá lép elő. Ott, ahol a múlt a jelennel érintkezik, a történelem jelen pillanatában hirtelen egy olyan tér dimenzióiban találjuk magunkat, amelynek elrendezése politikai ügy.

Ráeszmélünk, hogy a közösségi elképzelések továbbélése az új racionalitáson belül nem csupán a történeti dimenzió nosztalgikus megnyitásához vezetett, amely a jelent a fényes múlt árnyékává avasztotta, és inkább konzervatív álláspontoknak nyitott teret, egyúttal viszont megnyitotta az utat a reformperspektívák előtt is, ahol a társadalom politikai aktivitások tárgyaként szerepel. A történelem végén, amely a közösség típusú közösség hanyatlásához vezetett, megjelenik a társadalom elrendezése politikai megoldásának ígérete. A politika a történelem folytatódása más irányban – így módosíthatjuk Clausewitz híres megfogalmazását a háborúról és a politikáról. Ez a folytatás, természetesen, csupán azért lehetséges, mivel a történelem során már a városközösség létrejöttékor megjelenik a politika, és azon nyomban megnyilvánul a képessége, mely által emberek szabad csoportosulását szerves egységgé alakítja. A városközösség emlékével együtt a középkor egy üzenetet hagyott hátra az új racionalitásnak, melyet a racionalitás felhívásként értelmezett, miszerint a társadalmi rend kérdését politikai módszerekkel kell megoldani.

Az új racionalitást ezért politikai racionalitásnak nevezzük: a település elrendezésének a problémáját, amelyet a történelmi fejlődés, és különösen a városközösség szétesése állított elé, a közügyek iránt való érdeklődés problémájaként kívánja megoldani; a társadalmi viszonyokat megváltoztathatatlanoknak tartja, a rend szempontjait alkalmazza velük szemben, és a megreformálható dolgok szférájába kívánja őket utalni.

A racionalitás újszerűsége abban rejlik, hogy politikai felfogásával meghaladja a község szintjét és az állami érdekből indul ki; hatalomgyakorlási koncepcióit, a közügyek „megfelelő igazgatását” a központosított állam szintjén fejt ki; a társadalmi viszonyok közigazgatási és rendőri irányításaként megvalósított állami központosításnak

⁷ Roncayolo, Marcel: *La ville et ses territoires*. Paris, Gallimard, 1990, 161. o.

megfelelő válasz kívánt lenni egy olyan társadalmi test kialakításának igényére, amely hatékonyan integrálná az egyéneket és a külvilággal való konfrontálódás során képes lenne megőrizni önnön identitását. Az említett igény kielégítése érdekében az új racionalitás kénytelen volt túllépni a község szintjén, melynek részérdekei immár nem találtak megfelelő támaszt a közösség zárt egységként való fenntartásának mechanizmusaiban; a közérdek új képviselőjévé és az általános jólét letéteményesévé az állam kívánt előlépni; hozzá kezdtek kötődni a jó társadalmi berendezkedés politikai koncepciói. Egyúttal a racionalitás tanúbizonyságot adott újszerűségéről azáltal, hogy leereszkedett az egyes emberek szintjére, az életmódjukhoz, társadalmi és gazdasági aktivitásaikhoz, vallási megnyilvánulásaikhoz, valamint az egészségükhöz. Az egyén vált az új racionalitás érdeklődésének tárgyává.

Az új racionalitás régi stratégiái

Az új politikai racionalitás tehát túllép a község szintjén, és mindjárt két ízben: a társadalmi formáció koncepciója által az állam síkjára lép, és miközben elemző munkája során lefelé, a formáció elemei irányába haladván csupán az egyén szintjén áll meg. Nyilvánvaló, hogy a racionalitás szempontjából a legfontosabb politikai problémák az urbanitás skálája feletti, illetve alatti síkokon kerülnek megoldásra; az urbanitás végső soron csupán a közigazgatás köztes szintjévé válik, melynek a felsőbb szinten született döntéseknek az alacsonyabb szintekre történő átvitele jut feladatul. Ennek alapján magyarázatot találunk arra a kérdésre, hogy az urbanitás problémája miért kerül olyan ritkán közvetlenül a figyelem középpontjába. Az utópisták községei sem javítanak számottevően ezen a mérlegen, ugyanis bármiféle sajátosság nélkül kerülnek bemutatásra, és a társadalmi élet közigazgatási egységeire korlátozódnak, melyeknek felsőbb szinten szabják meg az alapelveit. Mintha a városközösségből csupán egy emlék maradt volna, amely a régi idők nosztalgikus képével együtt a reformerek számára azzal a tanulsággal járna, hogy az egyének társadalmi integrációjának problémáját más szinten és más eszközökkel kell megoldani. Ezt a változást jelzi végső soron a „politika” fogalmának értelmezése – egyre inkább eltűnik belőle a *polishoz* kapcsolódó eredeti etimológiai

értelmezés, amely átadja helyét a közügyek állami szintű irányításának. A városi politika ennek következtében csupán a politikai államigazgatás alacsonyabb szintjeinek egyikévé válik.

Úgy gondolom azonban, hogy a politikai elmélkedésekbe való közvetlen bekapcsolódás hiánya ellenére a városközösség a racionalitásnak többet adott a csodálatos, mindörökre elvesztett múltra való visszaemlékezésnél. Egy imperatívuszt és egy tanulságot hagyott hátra, amelyek a modern kor előtti, vagy a modern állam koncepciójában is fellelhetők. Ez az imperatívusz kihangsúlyozza a zártság elvének fontosságát a társadalmi formáció építése szempontjából. A tanulság arról szólt, hogy az említett elv alkalmazása során csődöt mondtak a kizárás, a bezárás és az appropriáció régi stratégiái, amelyek nem tudtak mit kezdeni a mozgásban levő egyének egyre nagyobb tömegével. Az új politikai racionalitás előtt álló a városközösség hanyatlása után megjelenő kihívás nem a társadalmi formáció megnyitására, hanem bezárása új formáinak keresésére sarkallt. A reformerek táborá a tradicionalisták, a konzervatívok és a nosztalgikusok táborától nem a bezárkozás régi elvének elvetésében, hanem csupán a meggyőződésében tért el, miszerint az egyének kizárásának, bezárásának és appropriációjának új formát kell adni a társadalmon belül. Más szóval, a reformerek egy új formát keresnek, amely lehetővé tenné a régi elv működését az új körülmények között is. Így módon tehát nem csupán a reformoknak a múlthoz való kötődéséről, valamint a hagyományok és a kor követelményei közötti kompromisszumkeresésre való hajlamról, hanem magának a racionalitásnak a lényegéről tanúskodnak.

Racionalitás – ezt a fogalmat eddig értelmének közelebbi meghatározása nélkül használtuk. Általánosan, egy külső keretként is értelmezhetjük, amelyben a gondolkodás mozog; amint azonban ezt a keretet a modernség meghatározásával szűkebbre vonjuk, az újkor hajnalán előbukkanó racionalitással állunk szemben. Egyúttal előáll a kérdés, mi a jellemző erre az elmozdulásra: mely tárgyak, fogalmak és megoldási módszerek maradtak meg, melyek alakultak át, melyek estek kis, és melyek szaporították az eddigiek sorait.

A modern racionalitásról az előbbieken elmondottak alapján azonban a fogalom kissé más természetű, specifikusabb értelmezését is levezethetjük. Lehet, hogy a racionalitás a nyílt és fejlődésben levő rendszer azon képességéhez kapcsolódik, amely az integritást a kizá-

rás, a behatárolás és az appropriáció módszereivel tartja fenn. A racionalitás úgy kapcsolódik ehhez a képességhez, hogy a megfelelő formákat reflektálja, hozzájárul az alkalmazásukhoz, tökéletesítéséhez, és esetleges átalakításához. A racionalizálás ily módon vagy az említett formák hatékony alkalmazásához való hozzájárulást jelenti, vagy egy olyan helyzetben, amikor a régi formák hatástalanokká válnak, mivel a rendszer szétesett és helyébe egy új lépett, vagy a stratégiák új formáinak kitalálását hozza magával. Ebben az értelmezésben a racionalitás részt vesz a rendszer integritásáért folytatott örökös harcban, melynek során párbeszédre kényszerül a környezetével, vagyis külső elemeket kell befogadnia. Feladata annál nehezebb, minél bonyolultabbak és változatosabbak a környezethez fűződő kapcsolatai: a racionalitás egyszerűsíteni és stabilizálni igyekszik ezeket, miközben az említett stratégiák konkrét változatából indul ki.

A területére az új demográfiai helyzet és a gazdasági érdekek hatására érkezett bevándorlók problémájára a város csupán a nyílt rendszerek eszköztárába tartozó stratégiákkal válaszolhatott; a különleges történelmi helyzet, amelyben a kora újkori város leledzett, a stratégiáknak olyan alakokat kölcsönzött, melyek a zsidók kiűzésétől egészen a bevándorlóknak a polgárok soraiba való felvételig terjedtek. A racionalitás ezeknek a formáknak támpontot, indoklást, megfogalmazásokat kölcsönzött, amelyek egyrészt jogi, vallási vagy ideológiai keretbe helyezték azokat, másrészt pedig lehetővé tették, hogy a konkrét esetekben alkalmazzák őket.

A fejlődésben levő rendszerek önmaguktól is kinyílnak, mivel párbeszédre kényszerülnek a környezetükkel; a racionalitás fogalmazza meg a rendszerekbe belépő elemek kizárásának, behatárolásának és módosításának módjait. Amikor ezután a racionalitás konkrét történelmi megnyilvánulásait kívánjuk tanulmányozni, előbb a következő kérdéseket kell feltennünk: kit és mit zárt ki? Kit és mit zárt el? Kit és mit módosított? A kérdéseket további kérdéseknek kellene követnie, melyek a stratégiák alkalmazása során alkalmazott specifikus eljárásokat és mechanizmusokat érintik. A racionalitás konkrét történelmi formáját a fenti kérdésekre adott válaszok rajzolják át.

Talán akadnak olyanok, akik ezzel a felfogással szemben felvetik, hogy a racionalításban mindenekelőtt a korlátozó és stabilizáló megnyilvánulásokat keresi, aminek következtében elhanyagolják a racionalitás termegnyitó és új elrendezéseket produktívan kereső képességét. Az elterjedt meggyőződés szerint a racionalitás lényegét tekintve kreatív, találékony és újító, amit az általa szült új formációk, rendszerek és totalitások bizonyítanak. Arra hívhatnám fel a figyelmet, hogy a tér bezárása és fenntartása is olykor találékonyságról és szintézisalkotó képességről tanúskodik. A klasszikusra hivatkozhatnék és emlékeztethetnék arra, hogy Kant felfogása szerint az emberi elme a maga természetességében arra hivatott, hogy a receptivitást az ösztönösséggel kösse össze, miközben a kettő közül mindig az első jelenti a kiindulópontot. Ehelyett a felvetést részben elfogadom, és egyetértek azzal, hogy a racionalításban a fenntartáshoz és a bezárkózáshoz való hajlamon kívül tényleg felleljük az adott rendszer meghaladása iránti igyekezetet és az önnön feladatához, mint egy tiszta termékhez való hozzáállást – Kant végső soron az ehhez hasonló hajlamból vezeti le az ész metafizikai megnyilvánulásait.

A továbbiakban el kell mondani, hogy ez a hajlam főleg olyan helyzetekben jelenik meg, amikor a kizárás, a behatárolás és az appropriáció régi formái csődöt mondanak, és a megjelennek a rendszer végleges felbomlásának jelei. Abban a pillanatban a racionalitás nemcsak a régi, pusztulásra ítélt világtól, hanem mindattól búcsút akar mondani, ami ezt a világot a kezdettől fogva kitette a változó, előreláthatatlan és bomlasztó hatásoknak; egy olyan világkoncepciót mutat be, amelyben nem kell többé a régi stratégiákat új formába önteni; ez a világ ugyanis úgy van felépítve, hogy létezéséhez nem kell párbeszédet folytatnia a kaotikus külvilággal és feldolgoznia annak potenciális bomlasztó elemeit. A kanti szóhasználatához hűen megállapítjuk, hogy ebben a pillanatban a racionalitás magasabb célokra törekszik, mint az adott elvek pusztja elfogadására és konkrét esetekre való alkalmazásukra; az a látszat keríti hatalmába, hogy megfogalmazhatja ezeket a célokat és azokkal összhangban termékét totalitásként, vagyis egy rendszeres egységként tünteti fel, amely kizárólag belső rendeltetése alapján fejlődik.

Egyetértünk tehát azzal, hogy a racionalitás rendelkezik ilyen hajlamokkal, sőt, hogy ezek időről időre teljes mértékben megnyilvánulnak benne, és háttérbe szorulnak a további kötelezettségek. Ahogy a kanti ész a meghatározottság szférájából való kitörésre tett kísérlete során metafizikus teljességet produkál, úgy a racionalitás a maga, javarészt hasonló igyekezetében hozza létre a társadalom politikai teljességét. Az elme alkotó képességeinek kifejlesztésére tett kísérletek hasonló vonásait egy további lépéssel nyújthatjuk meg, és kijelenthetjük, hogy egyiküktől sem lehet megtagadni a megismerés folyamatában betöltött szabályozó szerepet és a gyakorlati cselekedeteink irányítása során kifejtett hatását. A következő lépés előtt, amelyhez az elmondottakon kívül csatlakozik a kritikai „de”, valamint a dialektikus látszat leleplezése következtében megkérdőjeleződik az effajta kísérletek megismerés iránti igénye, így kénytelenek vagyunk letérni a kanti útról. Ez nem jelenti azt, hogy minden áron és általánosságban védelmünkbe szeretnénk venni a megismeréshez való hozzájárulását, hiszen ez végül is egy igen széles skálán mozoghat; ebben az esetben sem kritikára, sem pedig egy bizonyos típusú gondolkodás eredményeinek védelmére, hanem a racionalitáson belül elfoglalt pozíciójának vizsgálatára törekszünk. Nincs semmi kétség afelől, hogy a feltétlen egység megteremtésére tett kísérletek eredményei a modern racionalitáshoz tartoznak, és ezen belül a racionalitás elméleti és gyakorlati funkcióinak gyakorlásában vesznek részt. Nem zárhatjuk tehát őket ki a racionalitásból, úgy, ahogy azt a kanti kritika tette, amikor a metafizikai téziseket kizárta a megismerésből. Azonban amennyiben elismerjük, hogy ezeknek a kísérleteknek van helyük a racionalításban, még mindig nem kaptunk választ arra a kérdésre, hogy milyen pozíciót foglalnak el a stratégiák alkalmazásának eredményeire való tekintettel, amelyek az adott rendszeren belül megerősítik a (mindenkor relatív) zártsgot. Hoz ez magával valami gyökeresen újat? Elemzésünk folytatása tehát nem a megismerési folyamat kritikája lesz, hanem annak vizsgálata, vajon az új totalitás szerkezetei valóban újak-e, redukálhatatlanul eltérőek-e az egyéb olyan elvektől, amelyek azon alapulnak, hogy a közösség adott, és fenntartásra szorul.

Elmondhatjuk tehát, hogy a totalitás konstrukció az előző stratégiákhoz kapcsolódnak, és egyúttal feleslegessé teszik azokat. Olyan módon kapcsolódnak hozzájuk, hogy befelé fordítják és a társadalmi

formáció kialakításának alkotóelveivé változtatják őket: a kizárás és a bezárás immár nem másokat, hanem a közösség tagjait illeti; az appropriáció nevelési, erkölcsi, esetleg terápiás irányelvvé válik a közösségben való teljes jogú részvételre való felkészülés során. A racionalitás összes, azt megelőző stratégiája értelmét veszítette, nincsenek többé idegen elemek, amelyekkel szemben azokat fel kellene használni. Ezek a stratégiák egyúttal tökéletes alkalmazásra találtak, ugyanis a társadalmon belül senki és semmi sem vonhatja ki magát alóluk.

Ebben az értelemben a társadalmi totalitás koncepciója a más egyének kötelező kizárásának, behatárolásának és appropriációjának végleges megszüntetésére tett kísérlet. A kizárás ugyanis kulcsfontosságú szerepet töltött be az előző korok történetében, egyéneket és közösségeket foglalkoztatott, harcokra, megtorlásra és a megtorlással szembeni ellenállásra sarkallta őket, miközben a társadalmat, mint olyat egyáltalán nem vitte közelebb a boldogsághoz, békességhez és jóléthez; azonban éppen az ideiglenes megoldások soraként és azok elkerülhetetlen zátonyra futásaként zajló történelem egyszer és mindenkorra való lezárásában mutatkozik meg a koncepció összefonódása a történelemmel. Hiszen hol máshol, mint a történelemben gyökerезik az az elképzelés, hogy a társadalmi formáció kialakításával és fenntartásával kapcsolatban felmerülő problémákra egyedül a zártság elvének tökéletes alkalmazása jelenthet megoldást? A múlttal való összefonódásukat, a történelmi gyökereiket azokban az esetekben fedik fel ezek a koncepciók, amikor a társadalmi valóságot politikai konstrukciók tiszta termékeiként kívánják bemutatni, amelyek állítólag kizárólag a társadalom minden szférájának jólétét biztosító stabil társadalmi rend alapelvei szerint működnek. Pontosan az utópiák tartoznak ebbe a kategóriába: a helyen kívül történő elhelyezés biztosítja számukra azt, hogy semmit sem kell átvenniük abból a negatív történelmi örökségből, amely a jelenleg lakott területeket terheli. A helyen kívül létrehozott társadalmi alakulat azonban arról tanúskodik, hogy titokban visszatérnek a történelemhez, és kísérletet tesznek az azt megelőző közösségi állapot felújítására és bebetonozására.

Az utópiák a társadalom politikai elrendezésével kapcsolatos koncepciók elővédjei és azok mindmáig jelenlevő szempontjai. A modern racionalitás mindjárt a kezdet kezdetén a társadalom utópisztikus víziója révén leteszi a voksát a zártság elve és azon közösségek el-

képzelései mellett, amelyek ezt az elvet megtestesítik. A zártság jellemzi az utópisztikusan megtervezett társadalmi formáció valamenynyí dimenzióját: ez mind a lakosság létszámára, mind a lakott tér elrendezésére vonatkozik. Szigorú szabályok állják útját az egyes települések ellenőrizetlen növekedésének és biztosítják, hogy zárt kisvárosok maradjanak. Ez azonban még nem minden: a zártsági elv korlátozza a létszámukat és mindegyiküket egy ugyanolyan típusú városrendezési tervnek veti alá. A reális urbánus formák formáinak sokrétságát a történelemnek azzal a szempontjával hozzák összefüggésbe, amelytől meg kell válni. Az utópisztikus társadalomban a lakosság, ezen belül a városi lakosság létszámának korlátozása összekötődik a formák korlátozásával, ami végül az összes település számára érvényes mintához vezet. Morus Tamás *Utópia* című munkájában világosan meghatározza a bezárkózás és az egységesítés közti összefüggést. A szigeten elterülő városokról így ír: „A szigetnek ötvennégy városa van, mind tágasak és igen szépek; nyelvük, szokásaik, intézményeik, törvényeik teljességgel egyformák, tervrajzuk s amennyire a hely megengedi, külső képük is azonos. [. . .] Aki egy városukat ismeri, valamennyit ismeri”. Az effajta városoknak egy és ugyanazon tervezet alapján kellett létrejönniük. És valóban, alkotójuk More szerint nem volt más, mint az Utópia megalapítója: „mondják, hogy eredetileg maga Sehol király tervezte a város külsejét”.⁸

A szóban forgó racionalitásnak nem csupán az adott rendszer integritásának megőrzését, hanem új rendszerek, esetünkben új társadalmi rendszerek létrehozását is tulajdonítjuk. Az alkotóképesség elismerését követően rámutattunk arra a tényre, hogy az előterjesztett koncepciók újszerűsége nyitott kérdés maradt. Erre most úgy kísérelhetünk meg választ adni, hogy rámutatunk a társadalom utópisztikus koncepciójának tulajdonságaira: ez a koncepció nem fordít hátat az eddigi stratégiáknak, hanem meghatározó, sőt egyedi szerepet tulajdonít nekik a társadalmi formáció kialakítása során.

A radikalizmus, a mérsékelt reformizmus és a konzervativizmus ötvözetéből alakul ki az utópiákon belül az emberi település megfelelő

⁸ Morus Tamás: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 1974; 94, 97, 99. o.

elrendezésének koncepciója, amely a közösségi autonómia felbomlása során bizonyos értelemben előremenekülést jelent.

Racionalitás a városban

A modern racionalitás az utópiái révén elárulja, hogy a város valóságának melyik szegmensét tartja a közösség ésszerű, a benne uralkodó rend szempontjából döntő szempontjának; ez a szempont a település új koncepciója értelmében nemcsak meghatározóvá, hanem egyedülivé válna. Ez a hozzáállás a városi környezetből kizár mindent, ami ellentmondásba kerülhetne az ész és a rend alapelveivel. A modern racionalitás elképzeléseivel összhangban levő város immár nem komplex és nyílt rendszer többé. Amikor a város koncepciójából kizártuk mindazt, ami ösztönös és nem előrelátható, amikor megfosztottuk mindattól, ami irányíthatatlan jellege folytán a városközösség megszűnését okozta, abban az esetben csupán egy színtér maradt hátra, ahol a meghitt bizalmasság és egyszerűség jegyei képtelenek elfedni az ürességet és a merevséget. A potenciálisan felforgató elemekkel együtt a városból éppen az tűnt el, ami a város terében a maga ösztönössége révén minduntalan örvénylő mozgást idézett elő, és ez új találkozásokat, új lehetőségeket, a várostörténetek szálainak továbbfonódását eredményezte. Ami azt utópikus leegyszerűsítés nyomán fennmaradt, az már nem is egy leegyszerűsített város; a város vagy komplex, azaz éppen úgy zárt, mint nyitott, vagy nem létezik.

A város komplex jellegét a legjobban Claude Lévi-Strauss néprajzkutató fejezte ki, akit a dél-amerikai városok látványa az alábbi általános megfogalmazáshoz vezetett: „nem képletesen van jogunk összehasonlítani – mint oly gyakran tettük – egy várost egy szimfóniával vagy egy költeménnyel; ezek azonos természetű dolgok. A város talán még mesterkélebb, a természet és a művészet határán fekszik. A város olyan állatok közössége, amelyek határai közé zárják élettani történetüket, és egyszersmind alakítják is a várost a gondolkodó lények minden szándékával; keletkezése és alakja révén a város egyszerre áll kapcsolatban a biológiai nemzettel, a szerves fejlődéssel és az esztétikai alkotással. Egyszerre természeti tárgy és kulturális alany;

egyén és csoport; átélt és megálmodott: a kiváltképpen emberi dolog.”⁹

Olvassuk végig figyelmesen ezeket a szavakat, amelyek megnyitják előttünk a város kettős jellegének megértéséhez vezető utat. A szimfóniával való összehasonlítás, amelyből Lévi-Strauss kiindul, ebben az összefüggésben semmi esetre sem a város bemutatásának bevezető akkordja, amely a várost az ész elveit követő pusztá konstrukcióként mutatja be. Maga a tény, hogy a város „íz-ig-vérig emberi jelenség”, azt jelenti, hogy mind természeti, mind kulturális alakulatról van szó, amely egyszerre tárgy is meg alany is. Ha a várossal kapcsolatos elképzeléseinkből elvetnénk mindazt, ami a természetből ered, és csupán az egységek racionális felépítésének szándékait kísérnénk figyelemmel, ezzel nem csupán energiaforrásaitól és az emberi potenciál megújulásának lehetőségétől, hanem egységes jellegétől is megfosztanánk, amely a szimfóniához hasonló műalkotásokkal teszi rokonná, és egy élettelen, absztrakt vázzá fokoznánk le. Még a művészeti alkotásban, amelyet általában az emberi szellem legszabadabb megnyilvánulásának szoktak tartani, sem jöhet létre egység a természet hozzájárulása nélkül; ez annál inkább érvényes egy olyan formáció esetében, mint a város. Mind a szimfóniát, mind a várost emberi alkotásoknak tekinthetjük, mivel kettős, azaz természeti és kulturális jellegük köti őket egybe, amiről igencsak meggyőzően tanúskodik a fenti idézet.

Mindez azt a következtetést sugallja, hogy a modern racionalitást el kell ítélni az egyoldalúsága és leegyszerűsítései miatt, mivel, mivel a város kettős jellegét megfosztja az egyik dimenziótól, és e leegyszerűsített képet ezt követően a jó, egységes elrendezés koncepciójaként tünteti fel. Újfent arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy nem a racionalitás elítélése, hanem a történelemben elfoglalt helyének és szerepének a megítélése a célom. Amit megérdemel. Hiszen teljesen érthető, hogy a modern racionalitás a saját szerepét a város kialakulási folyamatának aazon az oldalán látja, ahol a tudatos célokkal rendelkező emberi gondolkodás lép be ebbe a folyamatba. Megértéssel fogadjuk az említett szempont túlzott hangsúlyozását is, hiszen ez abból a

⁹ Lévi-Strauss, Claude: *Szomorú trópusok*. Ford. Örvös Lajos. Budapest: Európa Kiadó, 1973, 129. o.

korból származik, amikor a külső, a városi kultúra által fel nem dolgozott öröknek tulajdonított elemek ellenőrizetlen hatása inkább romboló, mint integráló hatással volt a városra. Azt feltételezhetjük, hogy a leegyszerűsítő hozzáállás és az azt követő konstrukciók révén a modern racionalitás olyan szükségleteket fejezett ki, amelyek törvényszerűen jelentek meg akkor, amikor ez a társadalmi alakulat a kívülről érkező bomlasztó erők túlerejével volt kénytelen szembenézni. Csakis megértéssel kell ezért fogadnunk azt a tényt is, hogy ennek a reakciónak az egyes összetevői egy tendenciába kapcsolódtak össze, amely a városok történeti fejlődésével szemben haladt, és a középkori korlátok folytatódó lebontásának folyamatával szemben a zártság követelésére helyezték a hangsúlyt.

A városok helyzetében bekövetkezett változásokat előidéző társadalmi folyamatokra a modern racionalitás által adott válaszok módjaival kapcsolatos kritikai és egyben megértő hozzáállással kapcsolatban valahol a közelben óhatatlanul felmerül a gondolat, hogy a racionalitásról való elmélkedés során önmagunkról, valamint gondolkodásunk és cselekvésünk kezdeteiről, kiindulópontjairól és korlátairól is beszélünk. A racionalitás mai vizsgálata szinte szükségszerűen a saját álláspontjaink és eljárásaink előképének a felismeréséhez vezet. Ennek azonban nem a zártsági elv abszolutizáló hajlamának figyelmen kívül hagyásában vagy módosításában, és így a racionalitás azon konzervatív erőre jellemző jegyeinek elvitatásában kell megnyilvánulnia, amelynek révén igyekszik megfordítani a társadalmi mozgások közös irányát. A reflexív távolságtartás megnyilvánulása lehet annak az elismerése is, hogy ez a hajlam a modern gondolkodás alapjaiban gyökerezik.

Ennek a múltnak a beismeréséért cserébe ne várjuk el azt, hogy megszabadulunk ennek a konkrét földnek a megművelésével kapcsolatos örökös kötelességtől. Erről immár nemcsak azt tudjuk biztosan, hogy soha nem válik egy olyan teljes egységgé, amelyben egy széles honra lelnénk, hanem azt is, hogy nem leljük meg benne a kicsiny, rendezett és meghitt világnak a mentsvárát, ahová a modern racionalitás az észről való émelygés pillanataiban valahol a széleken visszavonult. Az egyedüli, amit elvárhatunk, a csatlakozás ahhoz a párbeszédhez, amely a racionalitáson belül folyik. Ez a racionalitás ugyanis kétségkívül nem csupán társadalmi egységek koncepcióval áll elő, ha-

nem egyúttal reflektálja azok egyoldalúságát. Azokat a reflexiókat, amelyek számára a konstrukció kritériuma a társadalmi valóság, amelyben ez a szándék testet öltött. Azokat a reflexiókat, amelyek számára a racionalitástól való távolságtartás nem egyenlő a racionalitástól való elfordulással, hanem a felszabadító misszió céljainak teljesítése során keletkező új falak és korlátok tudatosítása.

Fordította Fundárek Ferenc

SUMMARY

City and Rationality

Keywords: Urban Space – Rationality – Appropriation – Utopia

The paper shows, how the quantitative growth of the urban population in the early modern history gave rise to a new political rationality. Confronted with the growing numbers of the unassimilated individuals, the city of that time had to abandon the strategies of exclusion, delimitation and appropriation,

which became ineffective. The city has lost its ability to defend its autonomy. The result was the appearance of a bureaucratic police state with its new forms of government on one hand and the emerging idea of a utopian social order in terms of a restored communality on the other hand.

A HATÁR-JELENSÉG

FRANTIŠEK NOVOSÁD

A modern társadalom viszonya a korábbi társadalmi alakzatokhoz annyira diszkontinuus, hogy mindeddig képtelen volt ön maga adekvát leírására. Kialakulása a rendszerelméletek precíz értelmében evolúciós „katasztrófának” (vagy pontosabban talán „anasztrófának”, azaz a rendszerstabilitás egy egészen új elvére való átállásnak) kellett lennie.¹

Az alábbi dolgozatban megpróbálunk e helyzetleíráshoz további adalékkal szolgálni, egyben bemutatva, hogy az ilyen kísérletekben továbbra is hasznunkra lehetnek bizonyos kanti motívumok. Végül is általánosan elfogadott vélekedés szerint Kant volt az a filozófus, aki a legkövetkezetesebben próbálta meg végiggondolni a modern ember helyzetét. Heinrich Rickert a kanti filozófiát összefoglaló munkájának a *Kant mint a modern kultúra filozófusa* (Kant als Philosoph der modernen Kultur) címet adta. Kant gondolkodása a modern szociológiai reflexiónak is jelentős forrása volt, elég itt csak Georg Simmelre és Max Weberre utalni. Gondolkodásának radikális jellege utódait arra készítette, hogy megpróbálják őt „visszatéríteni” elődeihez. Kant az a gondolkodó, aki a modern kultúra, az újkor sajátosságaira irányította a figyelmet.

Olyan korban élünk, amikor semmilyen létfeltételünket, egyetlen értéket, normát sem tekinthetünk „nyilvánvalónak”. A nyilvánvaló-

* A tanulmány a *Magyar Filozófiai Szemle* számára készült, most jelenik meg először.

¹ Luhmann, Niklas: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen. In: Fuchs, Peter und Göbel, Andreas (hrsg.): *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 47. o.

nak ez az eltűnése nem csupán azzal függ össze, hogy a modern mediális tér különböző kultúrák és kulturálisan meghatározott életstílusok párhuzamos bemutatását teszi lehetővé, megkérdőjelezve saját értékeink „nyilvánvaló” voltát. A különböző és egymással nem kompatibilis életfelfogások mediális bemutatása csupán egy az önértékelésünket és élethelyzetünket meghatározó tényezők közül. Valójában a történelem során nem is volt olyan, amit az emberek valamennyi kultúrában nyilvánvalónak fogadtak volna el. A „nyilvánvaló” státuszát mindig egy adott kultúra osztotta ki és általában nem volt egy másikban „cse-reszabatos”, hiszen mindezedig valamennyi kultúra önmagát tekintette „igazinak”. Ma azonban – s ez mindenekelőtt a nyugatinak mondott kultúrára érvényes – a „nyilvánvaló” státusza nem „kívülről”, egy „más” kultúra nézőpontjából kérdőjeleződik meg, hanem „belülről”, a kultúra saját újratermelődésének mechanizmusai által.² Nem csak a kereszténység hitelét vonják kétségbe, de létünk és gondolkodásunk antik és sajátosan újkori alapját is.³ Mind világosabban látjuk,

² Paradox helyzet. A „globalizáció” folyamata a „Nyugat” tényleges gazdasági, katonai, és politikai dominanciáját eredményezte. Ugyanakkor a „Nyugat”, párhuzamosan tényleges hatalmának megnövekedésével, elveszíti „önbizalmát”, kivételes történelmi szerepéről vallott meggyőződését. A „vallási fundamentalizmusnak” a politikában való megjelenése válasz erre a paradox állapatra.

³ Nyilvánvaló, hogy a modern kultúra bizonyos történelmi előfeltételekre épül. Ezek nagy általánosságban a kereszténység és az antikvitás. Aki pontosabban akar fogalmazni, felsorolja a judaizmust, a kereszténységet, a görög és római antikvitást, megemlítve persze a római birodalom széthullása után Európában megtelepedett új etnikumok mitológiáit, valamint az iszlámnak az antik örökség közvetítésében játszott szerepét is. Ha azonban a 15. és a 17. század közötti Európában lezajlott változások végső kimenetelét tekintjük, meg kell állapítanunk, hogy a modern világ egyetlen döntő tényezőjének sincs „előképe” azokban a kultúrákban, melyekben gyökereit keresi. Kapitalizmus, állam, a hatalom legitimálásának módja, erkölcs, tudomány – mindez új. Persze ráépül bizonyos történelmi előfeltételekre, de nem a kereszténységben és az antikvitásban meglévő tendenciák „logikus” folytatódásaként, hanem inkább minőségi változásként, az „emergencia” mozzanataival. Ha a modern kultúrának a saját feltételeihez való viszonyát egyetlen formulába akarnánk sűríteni, akkor erre legfeljebb Hegel „dialektikus tagadás” fogalma lenne alkalmas, melyben a meghaladás és a tagadás mozzanatai fontosabbak

hogy amit „nyilvánvalónak”, kultúránk alapjának gondoltunk, a történelmi erők adott konfigurációjának eredménye. Tehát nem „objektív” állandó, nem a „természet” vagy a „történelem” tartja fenn, hanem társadalmilag „konstruált”, ennek ellenére az adott közösség identitásának konstitutív összetevőjeként funkcionál. A társadalmilag „konstruált” azonban nem azonos az „akaratlagossal”, vagy a „konvenció által adottal”. Még ha változik is az alapvető megkülönböztetések, alapfogalmak státusza, és ez a változás azt jelentené is, hogy elveszítik „abszolút” értéküket, viszonyító és orientatív értékük továbbra is megmarad. Kant ezt a változást fogalmaink konstitutív használatáról azok regulatív alkalmazására való átmenetként jellemezte. A konstitutív észhasználatnak regulatívra való váltását Kant a metafizika terébe helyezte. Ma ezt úgy mondanánk, az értelem (Verstand) szférájába tartozó fogalmak is elsődlegesen regulatív fogalmak.

Az alaphelyzet

A nyilvánvaló dolgok „eltűnése” nem azt jelenti, hogy ezentúl minden fogalom azonos konstitutív „erővel” bír, és minden „igazság” pusztán konvencióként egy szintre kerül. Persze sok minden, amit a 17. vagy a 18. században élők még „törvénynek”, szükségszerű létfeltételüknek tekintettek, a „konvenció” rubrikájába került, de ez nem jelenti azt, hogy egyszersmind a lényeg és a jelenség, a konstitutív és az arbitrális különbsége is „eltűnt” volna.

De hogyan alakulnak ki ezek a hierarchiák és differenciák? A kérdés megválaszolásához vissza kell térnünk az elemi struktúrák vizsgálatához, melyek a világban való tájékozódásunkat meghatározzák.⁴ Különböző meggyőződésű filozófusok bizonygatják az ember „nyitottságát” a világra, biológiai és kulturális „meghatározatlanságát”, mi több, hogy biológiai meghatározatlansága a kulturális sokféleség elő-

volnának, mint a megőrzés mozzanata. A katolikus egyház végül is tudta, mit cselekszik, amikor minden rendelkezésére álló eszközzel fellépett a 15. és 16. század „újdonságaival” szemben.

⁴ Ezt az elemiséget a 20. század filozófiájában elsősorban Martin Heidegger és Ludwig Wittgenstein képviselte.

feltétele. Az ember olyan lény, mely a maga „meghatározatlanságához”, „nyitottságához” mindig valamilyen módon viszonyul, azt el kell önmagában rendeznie, hogy a világban tájékozódni tudjon. Amikor tehát arról beszélünk, hogy az ember miként szembesül saját nyitottságával, meghatározatlanságával, arról is szólni kell, a maga számára ezt hogyan rendezi el, milyen „korlátokat” és „határokat” állít fel, melyek alapján tájékozódik a világban. Az ember a maga „nyitottságát” valamilyen módon mindig felhasználja, kezeli, behatárolja. A nyitottság „kezelésének” része az is, hogy határokat szab mind önmagához, mind másokhoz való viszonyulásában.⁵

A világban való tájékozódás mindenekelőtt valamilyen szabályszerűség, rendezettség, rend azonosítását jelenti.⁶ Az ember olyan lény, mely nyitottsága, biológiai–egzisztenciális meghatározatlansága folytán mindig a rendezettség, a rend keresésére van „beállítva”.⁷ Ahol ilyet nem talál, ott megtervezi, nem egyszer ki is kényszeríti.

Azok az ismeretelméletek, melyek tanultak a strukturalizmusból, megegyeznek abban, hogy tájékozódni a világban azt jelenti, hogy megjelöljük benne a különbségeket, felismerjük, megállapítjuk és megtervezzük annak rendjét.⁸ A valóságot ily módon különbözőségek, különbségek rendezett komplexumaként fogjuk fel. A rend különbségek, megkülönböztetések, határok rendje. Amikor különbségekről beszélünk, valójában határokról beszélünk. Úgy gondoljuk tehát, jelen helyzetünk leírása azt jelenti, hogy leírjuk, hogyan változik

⁵ Szociológiailag az önmeghatározás a mások általi meghatározásunk része, személyiségünk autonómiája viszont – akár ténylegesen, akár potenciálisan – öntudatunk alapja. Más szóval: beleszületünk egy világba, amely bizonyos mértékig már készen van, bizonyos módon már értelmezett, és a tájékozódási minták egy bizonyos palettáját kínálja. Erre a „kínálatra” azonban magunk is meghatározott módon reagálunk, magunkévá tesszük, vagy elutasítjuk.

⁶ A tájékozódás „megelőzi” a megismerést és a cselekvést.

⁷ Ez a „beállítódás” megnyilvánul abban is, hogy a „tudat” egyik alapaktusa az anticipáció. A tudatnak ezt a jellemzését Kant és a neokantiánusok dolgozták ki; Heideggernél az önmagát-előző-lét (Sich-vorweg-sein) a létezés konstitutív vonása.

⁸ Itt elsősorban olyan cseh és szlovák strukturalistákra gondolok, mint Jan Mukařovský és Igor Hrušovský.

azoknak a határoknak a konfigurációja és státusza, melyek révén tájékozódunk a világban.⁹

A határ jelenségét két irányban elemezhetjük: a minőség és a viszony irányában.

Adottság, megállapítás, határérték

Minőség szerint a határ lehet *adottság*, *megállapítás* vagy *határérték*.

A határ mint adottság két olyan entitást elválasztó vonal, melyek egymástól „önmagukban” különböznek. A határ itt két olyan zónát elválasztó vonalként jelenik meg, melyek mindegyikét saját belső rendje alapozza meg. Ilyen fajta határra gondolunk például, amikor arról beszélünk, hogy esztétikai értékek és ismeretek termelése különbözik egymástól, smindkettőt saját törvényszerűségei jellemzik.

Határ azonban valamely döntés eredményeként mint „meghatározás”, „megállapítás” is létezhet, s a cselekvők akarata tartja fenn. Ide tartozik például a legális és illegális közti határ, vagy az államhatárok.

A határ megjelenhet határértékként is, tehát mint olyasmi, amihez közelíthetünk, valóságosan azonban nem érhetjük el, vagyis nem „léphetjük át”. Amikor a sportban az emberi lehetőségek hatáiról beszélünk, nyilván ilyesfajta határt képzelünk magunk elé. A sportoló képes teljesítményének fokozására, ennek azonban határai vannak. Közelíthet hozzájuk, de nem szárnyalhatja túl, még ha nem is tudjuk soha pontosan lokalizálni azokat. Hasonló értelemben szokás az emberi lehetőségek hatáiról szólni más vonatkozásokban is.

Három alapvető ellentét

Viszony szerint szintén három irányban különböztethetők meg a határok, amelyek szerint tájékozódunk. Ez a három a *reális* és *fiktív*, az

⁹ A határ fogalma meglepően gyakori mind a filozófiatörténetben, mind a jelenkori emléleti gondolkodásban. Igen sűrűn használjuk a mindennapi beszédben és valóságértelmezéseinkben is. A határ-jelenség elemzését a gondolkodástörténet és a mindennapi értelmezés vonatkozásában más alkalomra kell halasztanunk.

*adott és kialakított, a lehetséges és megengedett megkülönböztetése.*¹⁰ A kultúrák definiálhatók a határok – úgy minőségük, mint viszonyuk szerinti – meghatározásainak sajátos konfigurációiként is. Valamennyi kultúrát a reális és a fiktív, az adott és a kialakított, a lehetséges és a megengedett sajátosan meghatározott viszonya jellemzi.

Az ellentétek konkretizálása

Az első megkülönböztetéssel, a reális és a fiktív megkülönböztetésével „először és mindenekelőtt” a mindennapokban találkozhatunk, jöllehet az előfordulás explicit voltát tekintve felbukkanásuk inkább szórványos és alkalmoszerű. A megkülönböztetésnek ezt a fajtáját mintegy automatikusan, csaknem ösztönösen végezzük, és csak kritikus helyzetekben válik tudatossá (Heidegger, Dewey, Wittgenstein). Az újkor kultúrája jellemző módon folyamatosan arra törekszik, hogy növelje a reális és a fiktív közti megkülönböztetés explicit voltának mértékét. A tendencia kiteljesedését jelzi e megkülönböztetés tudományként való intézményesülése. Az újkori filozófia nem kis részét azok az elmélekdedések teszik ki, melyek e folyamat értelmét vitatják, mint például Rousseaunál, aki szerint a meditáló, reflektáló ember egyfajta degenerált animális lény.

A világban való tájékozódásunkban fontos szerepe van az adott és a kialakított közti határnak. Az „adottal” a „kialakítottnak” több fajtája állítható szembe:

- anyagi tárgy formájában kialakított,
- társadalmi viszony – intézmény formájában kialakított,
- jelentés formájában kialakított.

¹⁰ Ezek a megkülönböztetések sokszorosan fedik és keresztezik egymást, „különválasztásuk” csak elméletileg lehetséges. Ezeken az alapvető megkülönböztetéseken kívül természetesen még egész sor megkülönböztetést (határt) ismerünk. Ide tartoznak például az olyan hagyományos ellentétek, mint az anyag–szellem, természet–társadalom, természetes–mesterséges, esztétikus–pragmatikus, szekuláris–szakrális.

Mindaz, amit történelemnek nevezünk, valójában az adottnak és a kialakítottnak, illetve a kialakított különféle fajtáinak konfigurációja. Fontos tudatosítani, hogy a történelem során nem csak a kialakított „tartalma és kiterjedése” változik, hanem az adott fogalma is. Az újkor kultúrájára jellemző, hogy folyamatos nyomást gyakorol az „adottra”, s megpróbálja „kiszorítani”, mindinkább a fizikai, kémiai, biológiai vagy fiziológiai „realitás” szintjére redukálva azt. A kő számunkra már nem a maga „naturális” alakjában „reális”, hanem kémiai és fizikai paramétereiben. Az adott „kiszorításának” ez a trendje mind nagyobb mértékben jelenik meg a biológiai és társadalmi valóság szintjén is. Nem véletlen, hogy napjaink legfontosabb filozófiai problémái közé tartozik a biológiai és társadalmi „engineering” lehetőségeinek és következményeinek elemzése.

„Kialakított” azonban nemcsak valamely tárgy lehet, hanem a társadalmasítás viszonyai, különféle formái is. Az a kérdés, hogy mit értünk a társadalmi viszonyok „kialakítottságán”, mindig is a filozófia egyik alapproblémája volt. Azt azonban mind világosabban látjuk, hogy a társadalmi viszonyok komplexumának magva spontán interakciók eredménye. Külön vita tárgya a társadalom státusza, vagyis hogy mennyiben tekinthetők az intézmények spontán interakciók végeredményének, és milyen mértékben „kialakítottnak”, a tervező ész produktumának. Ami még akkor is kérdés marad, ha elismerjük, hogy a társadalmiság egyetlen formája sem csupán az „ész terve”, és hogy ezek mindegyike valamilyen módon a „koordinációk spontaneitásán” alapszik. Ugyanakkor azonban a spontaneitásból eredő minden tagadhatatlan gyökere ellenére a társadalmiság valamennyi formája – az *etnostól* az államig – valami kialakított, amit többé-kevésbé tudatos interakciókkal kell fenntartani. Ilyen értelemben éppen a képzelőerő látszik olyan térnek, amelyben az emberi közösségek kialakulnak. Ez azonban minden társadalmi alakzatra érvényes: különösen a modern államra. A modern állam lehetőségeiről és funkcióiról zajló vita ma egyben az ész szerepéről, funkcióiról és lehetőségeiről is szól.

Külön figyelmet fordít a filozófia a képzet, fogalom, eszme formájában kialakított „jelentés” elemzésének. A kultúra történetét jelentések létrehozásának történeteként írjuk. A filozófusok régi intése, hogy az emberi cselekvés elemzése során számba kell venni a lehetőségekre vonatkozó elképzeléseket is. Képzelőerejének köszönhetően

az ember uralkodni tud önmagán, és ezáltal mintegy saját politikájának tárgyává lesz. A képzelőerő az egyetlen lehetőség arra, hogy az ember rendelkezni tudjon önmagával, s képes legyen – legalábbis egy bizonyos mértékig – irányítani önmagát. S miután a képzelőerő annak a módja, hogyan tudjon uralkodni önmagán, egyszersmind arra is lehetőséget ad, hogy uralkodhasson másokon is. Azért létezhet uralom, hatalom, mert az ember olyan lény, melynek a világhoz és önmagához való viszonyát a saját lehetőségeiről alkotott „elképzelése” közvetíti. Másan uralkodni azt jelenti, hogy megragadjuk képzelőerejét, befurakszunk fantáziájába. A képzelőerőnek tehát nem pusztán lélektani, de szociális és politikai dimenziói is vannak. Ha meg akarjuk érteni, mi történik egy adott társadalomban, miért viselkednek az emberek úgy, ahogyan viselkednek, miért cselekszenek egyszer „ésszerűen”, máskor pedig „ésszerűtlenül”, gyakran jobban tesszük, ha az élet „reálisai” helyett inkább azt kutatjuk, hogy az embereknek milyen vágyaik, álmaik vannak és mit akarnak. A politikai álláspontok nem annyira az emberek valóságos helyzetét, mint inkább vágyait fejezik ki.

A képzelőerőnek a társadalom életében betöltött szerepét és a modern kommunikációs technikákkal való befolyásolásának lehetőségeit nagyon hamar felismerték valamennyi politikai tábor propagandistái; századunk politikai történelmének jelentős része értelmezhető a képzelőerő fölötti uralomért folytatott harcként is. A nevelők, a papok, a művészek és a politikusok mindig is jól tudták, hogyan kell a képzelőerővel bánni. Már Friedrich Nietzsche is megfogalmazta: igazi hatalomra az tesz szert, aki képes uralni az emberek lelkiismeretét. Ma ezt úgy mondhatnánk: annak van hatalma, aki az emberek képzelőerejét uralja. De megfogalmazhatjuk úgy is, hogy az rendelkezik valódi hatalommal, aki a szórakoztatás eszközeit birtokolja. Az a hatalom, mely képes meggyőzni bennünket arról, mi az, amit akarnunk kell, sőt, hogy azt saját döntésünk alapján mi magunk akarjuk, hosszabb távon mindig sikeresebb lesz, mint aki csak azt mondja: „Ezt kell tenned!” A képzelőerő szférája ugyanis már rég nem az egyénhez, a privát szférához kötődik, hanem medializálódott, társadalmiasult, és ezáltal nemcsak a fogyasztás terepévé és a kereskedelem tárgyává, de a politikai „megdolgozás”, a propaganda tárgyává is lett.

A legnagyobb változásokat korunkban azonban a *lehetséges* és a *megengedett* közti határon figyelhetjük meg. Erre is jellemző az „adot-

tal” kapcsolatban említett mind nagyobb „nyomás”, és a lehetséges és a megengedett különbségének elmosódása. Minden fejlettebb kultúrának van valamilyen elképzelése az emberi lehetőségek hatáiról, s narratívája arról, mi történt, amikor azokba ütközött. Már a zsidó-keresztény hagyomány alaptörténete is az emberi lehetőségekről szól, s témája ez a görög mitológiának is.¹¹ Az újkori társadalomra az is jellemző, hogy a társadalom lehetséges elrendezésével kapcsolatos elképzelések, melyek kezdetben a társadalomtól „elrugaszkodottak” azaz utópiáknak tűnnek, gyakorlati cselekvés vezérfonalává válnak, nem egyszer tragikus következményekkel. Ezért az újkorról akár azt is mondhatnánk, hogy az a képzelőerő felszabadulásának kora, melyben a politikai képzelőerőt ideológiák uralják. Valamennyi kultúra nem csupán sajátos „valóság”-felfogással bír, hanem a „lehetőségeket” is rá jellemző módon értelmezi. A hagyományos társadalmakat önújratermelődésük, megrögzült életformáik ismétlődése és a hagyomány követése definiálja, ahol a valóságos – vagyis az „áthagyományozott” – mindig előnyt élvez a lehetőséggel szemben. A személyes cselekvés síkján ez azt jelenti, hogy a hagyományhoz való hűségnek, a kész és ilyen értelemben bevált minták szerinti cselekvésnek mindig előnye van a kezdeményezéshez és az újításhoz képest. A modern társadalom önmagát az „átalakíthatóság” nézőpontjából szemléli, abból a szempontból, hogy mit lehet az „adottból” csinálni. Más szóval az „adottat” a „kialakíthatóhoz” való viszonya definiálja, a „lét mértéke” itt ez utóbbi. Egy időben megpróbáltuk megkülönböztetni a „valós” lehetőségeket az „elképzeltektől”; ma már tudjuk, a határ közöttük bizonytalan, azt minden kezdeményezésnek újra és újra meg kell találnia.

Viták a határ státuszáról

A fejlettebb kultúrákra az is jellemző, hogy vitatják a határok státuszát, vagyis hogy egy adott határ valóban „adott”-e vagy „megállapodás” eredménye. A normák és értékek „adott” vagy „kialkudott” voltának kérdése egyike a filozófia „örök” problémáinak. A „mester-

¹¹ Gondoljunk csak a Bábel tornyáról, Ikaroszról vagy Prométheuszról szóló történetekre.

séges” és „szükségszerű” viszonyának meghatározása, annak vitatása, hogy melyik „határ” adott és melyik „megállapított”, az európai kultúra egyik állandó motívuma mind a mai napig.¹² A természetjog híve például nem fogadná el, hogy a jogi és erkölcsi normákat magunk állapítjuk meg valamilyen megállapodás alapján, s ragaszkodni fog ahhoz, hogy az alapnormák „adottak”, és csupán tudomásul vesszük azokat. Arisztotelész számára a rabszolgatartók és a rabszolgák közti különbség természettől való, míg a szofisták szerint „megállapodás” kérdése, hatalmi harc eredménye volt, s a dolog másképpen is „megeshetett” volna. Stabilitása érdekében minden társadalom igyekszik a lehető legtöbb határát úgy állítani be, mintha azok a „természettől” volnának, míg kritikusaik azt bizonygatják, hogy az a határ, amelyről azt állítják, hogy természeti képződmény, valójában csak társadalmi megállapodás vagy szokás eredménye. Az újkori gondolkodás helyzetét Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című művében modellszerűen fejezte ki, amikor azt írta: „A filozófia itt valóban ingoványos talajon áll [...] mivel sem égi sem földi támaszra nem számíthat”¹³ Kant pontosan azt a helyzetet írja le, amelyben a újkor és a jelenkor embere keresi tájékozódását a világban. A filozófiai gondolkodás megpróbál tájékozódni abban a meghatározatlanságban, amelyben élünk, miközben nem támaszkodhat semmilyen – istentől vagy természettől való – „adottságra”. Már csak azért sem, mert az adottságot a tájékozódó tudatnak mint adottságot kell „elismernie”.

¹² Antiphón szerint „A törvény parancsait ugyan meghozták, a természet parancsai ellenben szükségszerűek. A törvény parancsai továbbá a közmegegyezéseken alapulnak, nem pedig természettől fogva vannak; a természet parancsai ellenben természettől fogva vannak, nem közmegegyezésen alapulnak.” (DK 87 B 44), a magyar fordítást lásd: Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia*. Budapest: Atlantisz, 1993, 61. o. (Fordította Steiger Kornél.)

¹³ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat, 1991, 58. o.

Abból indultunk ki, hogy a jelenkor legalapvetőbb jellemzőjének valamennyi olyan létező határ „eltolódását” (megkérdőjelezését, elmosását, újradefiniálását) tekinthetjük, melyek segítségével az ember korábban mind a világban, mind önmagában tájékozódni tudott. A törtérek időszakának jellegzetes mozgása az alapvető megkülönböztetések szintjén zajlik, míg a stabilitás időszakáé a „másodlagosak” szintjén. Vizsgálódásunkkal arra a kérdésre kerestük a választ, mi történik az adott és a kialakított, a lehetséges és a megengedett, a reális és a fiktív határán, illetve a másodlagos határokon, mint amilyen például a természet és a társadalom közötti határ. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a „határeltolódások” alapirányát a „természet” csökkenő és a „társadalom” növekvő súlya, a „kialakítottnak” az „adottal” szembeni térnyerése, a lehetséges és a megengedett közti különbség csökkenése, valamint a reális és a fiktív határának mind bizonytalanabb volta szabja meg. Mindazon változások háttérét, melyeket politikai és jogi változásként érzékelünk, azok a változások képezik, melyek az alapvető megkülönböztetések szintjén mennek végbe, s melyek alapján a valóságban tájékozódunk.

Fordította Németh István

SUMMARY

The Phenomenon of Boundary

Keywords: Frontiers – Borders – Limits – World – Imagination

Our orientation in the world has the forms of indicating the differences, as well as searching for, establishing and designing orders. However, an order is always one of differences, differentiating and boundaries. To describe our present condition is to

describe the changing configurations and the status of boundaries, through which we find our orientation. The boundary can be analyzed along two lines: along those of quality and relation. From the perspective of quality the boundary can be

conceived of as *givenness*, a *determination* or a *limit*. From the perspective of relation we can discriminate three main boundaries as our orientation points: the differentiating between *the real* and *the fictive*, between *the given* and *the created* and between *the possible* and *the allowed*. Cultures can be defined as specific

configurations of determining the boundaries either along the quality line, or along the relation line. Each culture has its own specific definitions of the relationships between the real and the fictive, between the given and the created and between the possible and the allowed.

AZ ÁLLÁSPONT MINT EPISZTEMOLÓGIAI / MÓDSZERTANI STRATÉGIA?

Viták a jelenkori feminista filozófiában*

ETELA FARKAŠOVÁ

A feminista episztemológia központi problémái közé tartozik a megismerési folyamat, és ezáltal a (gyakran megkérdőjelezett) feminista kutatások nemi meghatározottságának a kérdése. Szélesebb értelemben véve ez a megismerés szociális és történelmi szituáltságának, e szituáltság megismerési folyamatra és eredményeire kifejtett hatásainak (és a vele összefüggő perspektíváknak, érdekeknek és szükségleteknek) a kérdése. Erre az irányultságra tekintettel lehet a feminista episztemológiai projekteket bizonyos – nem hagyományos – megközelési stratégiákként felfogni.¹

E kérdések háttérében húzódik meg sok filozófusnő szkeptikus viszonyulása a brit episztemológiai tradícióihoz, amely – főként az angol–amerikai gondolati térben – még mindig befolyással bír, és amely a pozitivista redukcionizmushoz való közelsége miatt kritikai reakciókat vált ki a feminista elméletírók körében. Ugyanakkor azonban a feminista filozófián belül fejlődésnek indultak olyan koncepciók, amelyek közelednek a jelenkori episztemológia néhány típusához. Az egyik ilyen koncepció a naturalizált episztemológia. E program képviselőinek (például Willard Van Orman Quine, Alvin Goldman)

* A tanulmány eredeti szlovák szövegét lásd: Stanovisko ako epistemologická/metodologická stratégia? *Filozofia*, 60. évf. 2005, 6. sz., 399–411. o.

¹ Lásd: Harding, S.: Feminizmus, veda a antiosvietenská kritika (Feminizmus, tudomány és felvilágosodás-ellenes kritika), *Aspekt*, 1998, 1. sz., 78. o.

azon igyekezete, hogy az episztemológiát a megismerés empirikus tanulmányozásaként dolgozzák ki – azaz a megindoklás formális szabályait olyan szabályokkal váltsák fel, amelyeknek nemcsak logikai jellege van és nemcsak kizárólag a logikán alapulnak, hanem tekintetbe veszik a hiedelmek és meggyőződések elfogadásának pszichológiai, szocio-kulturális, morális és pragmatikus oldalait is – a naturalizált episztemológiát a feministával kapcsolja össze, és kölcsönös meghatározottságuk mindkét fél számára hasznos lehet.²

A naturalizált episztemológia nemcsak a megismerés létrejöttének egyszerű leírása, mert e deskripció mellett megköveteli az érdekelt személyek tapasztalatának a rekonstrukcióját is, ami a feminista vonal esetében azt jelenti, hogy „a feminista naturalizált episztemológia a megismerés generálódásának leírása mellett a feminista tapasztalatra és megismerésre is hivatkozik”.³ Az említett rekonstrukciókat nem valamilyen ahistorikus vagy elméletkívüli alapra és standardra, hanem a tapasztalás és megismerés történetileg kialakult és dinamikus együttesére vonatkoztatják. Ebben az összefüggésben beszélhetünk az episztemológia és más megismerés, illetve cselekvés in-herens körbezártságáról és radikális kölcsönhatásáról.⁴

A feminista episztemológiai koncepciók bizonyos esetekben a naturalizált episztemológiai „alfajaként” is felfogható szociologizált episztemológiához is közelítenek, amely elsősorban az ismeretkialakítás szocio-kulturális hatásait hangsúlyozza ki.⁵ Az utóbbi évtizedekben kialakult szociologizált episztemológia három kérdéskörre koncentrált: az egyéni megismerésben szerepet játszó szociális tényezőkre, az egyének és csoportok kognitív tevékenységének a szervezé-

² Szapuová, M.: O možnom spojení medzi naturalizovanou a feministickou epistemológiou (A naturalizált és feminista episztemológia lehetséges szövetségéről) In Balážová, J. – Kollár, K. – Pichler, T., (szerk.): *Súčasná podoba filozofie a filozofovania na Slovensku*. Bratislava: Infopress, 1996, 135. o.

³ Nelson, L. H.: Epistemological Communities, In Alcoff, Linda and Potter, Elizabeth (Edited and with an Introduction by): *Feminist Epistemologies*, New York and London: Routledge 1993, 125. o.

⁴ Ugyanott, 126. o.

⁵ Anderson, E.: Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. *Hypatia*, Vol. 10. 1995, 3. sz.

sére és a kollektív megismerés természetére.⁶ A szociologizált (valamint a feminista) episztemológiának a tudományos megismerés történelmi fejlődését értelmező egyik alapelve a tudomány szociális meghatározottságára irányul, vagyis a tudományt szociális konstrukciónak értelmezi, és kihangsúlyozza a ismeretlétrehozás szociális voltát. A feminista episztemológiát ezekután a szociologizált episztemológia sajátos vonalaként foghatjuk fel, amely elsődlegesen a nem szociálisan létrehozott koncepcióinak és normáinak a befolyását, valamint a nemileg meghatározott érdekeknek a megismerésre kifejtett hatását vizsgálja.⁷

Mindkét itt bemutatott episztemológia azt az eszmét fejt ki, hogy a megismerés szubjektumainak kognitív aktivitásai konkrét szociális lokalizációval rendelkeznek, továbbá, hogy a megismerés létrehozása konkrét történelmi, szociális és kulturális keretek között a szociális kapcsolatok meghatározottsága alatt zajlik. A feminista és a szociologizált episztemológia rokonsága abban az individualista episztemológiai programokkal szembeni kritikai alapállásban gyökerezik, amelyekben élt az a meggyőződés, hogy a szubjektumnak (és az egész megismerési folyamatnak) a szociális környezettel és a másokkal szembeni episztémiai függőségét meg kell haladni, transzcendálni kell. A szociális kapcsolatoknak az ismeretszerzésben csak alárendelt szerep jutott, és a hagyományos filozófia általában nem törődött azzal, milyen szerepe lehet a hiedelmek és meggyőzések történelmi és szociológiai explanációjának a filozófia számára. Szembetűnő volt ennek a problémának a pszichológiai szintre való redukálása is. Szimpomatikus például, ahogyan D. W. Hamlyn a meggyőzések eredetét és keletkezését azzal tolja át a pszichológia területére, hogy az episztemológiának mint filozófiai diszciplínának a megismerés természetére, terjedelmére, előfeltételeire és alapjaira kell koncentrálnia.⁸

⁶ Schmitt, F. F.: Socializing Epistemology: An Introduction through Two Sample Issues, In Frederick F. Schmitt (ed.): *Socializing Epistemology. The Social Dimensions of Knowledge*. Lanham: Rowman&Littlefield Publishers, 1994, 1–5. o.

⁷ Lásd: Anderson, E.: Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. *Hypatia*, Vol. 10. k., 1995, 3. sz.

⁸ Hamlyn, D. W.: History of Epistemology, In: Edwards, P. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1967, vol. 3, 8–9. o.

A feminista episztemológia (főként annak állásfoglalási koncepciója) azonban a hiedelmek eredetét és a „valódi ismerethez” fűződő viszonyát is kutatni akarja, mégpedig azzal a céllal, hogy meghaladja a vélekedés és a tudás közti dichotómiát abban az értelemben, hogy – állítása szerint – nemcsak a vélekedések, hanem a kulturális hitek, meggyőződések, sőt, az egész megismerés is szociálisan szituáltak, meghatározottak és strukturáltak. Megemlítem, hogy a feminista és a szociologizált episztemológia közti kölcsönhatások állandóak. A szociologizált episztemológia a huszadik század nyolcvanas éveinek kezdeteitől két forrásból táplálkozott. Az elsőt főként a tudásszociológia „kemény programjának” képviselői, David Bloor és Barry Barnes nyújtották azzal az eszmével, hogy minden hiedelmet kauzális explanációnak kell alávetni. A másik inspirációs forrás a feminista tudományfilozófia, főként Sandra Harding koncepciója volt, amelyben kihangsúlyozódik a megismerés szubjektumának (és az egész folyamatnak) a szociális szituáltsága. Mind a szociologizált, mind pedig a feminista episztemológiában megfogalmaznak érveket a társadalmi érdekek, valamint az igazságra, vagy pedig az empirikus adekvátságra irányuló megismerésmódozatok interferenciája mellett, sőt, olyan ajánlások is megjelennek, hogy a megismerés létrehozásakor a társadalmi érdekeket előtérbe helyezték a helyes módszerrel szemben. Mindkét koncepció új szempontokat nyújt a társadalmi kapcsolatoktól függő hiedelmek és a meggyőződések másodlagos helyzetének elbírálásához, és egy platformra kerülnek e kapcsolatok jelentőségének ártértekelésével és kiemelésével. Más szociologizált episztemológiákkal szemben a feminista episztemológia sajátos vonása az, hogy a megismerés női szubjektumának szociális szituáltságát és társadalmi kapcsolatait hangsúlyozza. Ugyanakkor a feminista episztemológiát nem foghatjuk fel a létező (a szociologizált episztemológiákat is magukba foglaló), „nemileg semleges” episztemológiai koncepciók, valamint a létező világképek egyszerű függelékeként. Belőle ugyanis jelentős perspektívaváltás fakad, amelynek köszönhetően a világot másként láthatjuk, és másként tekinthetünk a megismerési folyamatra is.

A filozófusként és tudományteoretikusként is jelentős Sandra Harding három feminista irányzatot jelöl meg az episztemológián belül: a feminista empirizmust, a feminista álláspont-elméletet és a fe-

minista posztmodernizmust.⁹ Az álláspont-elmélet (*standpoint theory*), amely e tanulmány tárgya is, a feminista episztemológiai elméleteken belül a fejlődés szempontjából a második alternatívát jelenti. Ez a legkidolgozottabb, de ugyanakkor legvitatottabb elmélet is. (Kidolgozásához Dorothy Smith, Nancy Hartsock, Hilary Rose, később aztán Jane Flax, Alison Jaggar és mások járultak hozzá. Sandra Hardingé az érdem, hogy ennek az elméletnek az egyes aspektusait egységes koncepcióvá foglalta össze, és más kortárs gondolati irányzatok kontextusába helyezte.)

Az álláspont-elmélet megértéséhez tudatosítanunk kell azt, hogy a nemileg rétegezett társadalom feltételeire reflektál azzal a céllal, hogy megszüntesse a társadalom episztemikus (és bármely más) egyenlőtlenségeit, és hozzájáruljon annak demokratikus változásához. Az elmélet magva az a meggyőződés, hogy a társadalmilag és történelmileg szituált emberi cselekvésformák – mindenekelőtt az anyagi léten belül – nemcsak formálják és strukturálják, hanem limitálják is az emberi megértést, azaz meghatározzák, mit és hogyan ismerhetünk meg. Ebből következik, hogy a férfiak és a nők nem egyenrangú helyzetét (és egyenlőtlen munkamegosztását, mint például az anyagi és intellektuális-szellemi, vagy pedig az irányító és irányított szembenállását) mutató társadalmakban megvannak a feltételei a társadalmiság és az emberek közötti viszonyok kétpólusú megismerésének, megértésének és értelmezésének. A hierarchikusan berendezett társadalmak esetében az álláspont-elmélet episztemikus privilegizáltságot ítél oda azoknak a szubjektumoknak, amelyeknek a szociális státusza alacsonyabb, amelyek marginalizáltak, előjogokat nélkülöznek vagy el vannak nyomva. Az elmélet szerint az ő tekintetük élesebb, kritikusabb, nyitottabb és rugalmasabb már csak azért is, mert nem érdekeltek a *status quo* fenntartásában, ellenkezőleg: összekapcsolódik a társadalmi berendezkeés megváltoztatásának a kilátásaival. Világos, hogy ez az episztemikus privilegizáltság főként a társadalomtudományi kutatásokra vonatkozik. A feminista kutatás a nőknek a nemileg rétegezett társadalomban elfoglalt specifikus helyzetét veszi tekintetbe, kiinduló pontja ezért éppen ez a női szituáltság, a nők szükséglete-

⁹ Harding, S.: Feminizmus, veda a antiosvietenská kritika (Feminizmus, tudomány és felvilágosodás-ellenes kritika), *Aspekt*, 1998, 1. sz.

inek és érdekeinek felfogása kell hogy legyen. Az adott elmélet képviselői szerint a kutatás ilyen irányultsága empirikusan pontosabb leírást és elméletileg gazdagabb explanációkat nyújthat a hagyományos felmérésekkel szemben, és ezzel igazolhatja azt a nézetet, hogy a társadalmi értékeknek és a politikai érdekeknek a tudományos kutatásban való szerepeltetése nem kell, hogy annak deformációját jelentse, sőt, jelentősebb eredményekre vezethet.¹⁰

Az álláspont-elmélet eredeti formájában a 20. század hetvenes és nyolcvanas éveiben a megismerés és a hatalom, pontosabban a megismerés létrehozása és a hatalmi struktúrák/gyakorlati eljárások közötti kapcsolat feminista kritikájaként keletkezett. A hatalomnak és a megismerésnek ez a viszonya, különböző aspektusaiban, az elméletnek máig központi témája maradt. (Általánosabb megfogalmazásban: ez az elmélet a gondolkodás mintáinak és eme minták létrejötté történelmi feltételeinek a kölcsönviszonyaival foglalkozik.) Az említett időszakban több tudományos diszciplínában jelentek meg sikeres és feminista irányultságú, valamint politikailag motivált projektek. A hagyományos tudomány (tudományelmélet) szempontjából ez meglepetést jelentett, mivel ebből az aspektusból nemkívánatosnak és a tudomány alaptulajdonságait (az objektivitást, érdeknélküliséget, értéksemlegességet) veszélyeztetőnek tartották a tudományos kutatás és a politikai mozgalom összekapcsolását. A sikeresen végrehajtott kutatási programok több meggyökerezett elképzelést ingattak meg bizonyosságukban, és az álláspont-elmélet nemcsak explanációkat lehetővé tevő, hanem preskripciókat nyújtó elméletként és a további feminista kutatásokat szolgáló módszerként is fokozatosan teret nyert. Az elmélet révén kiszélesedett a tudományos diszciplínák horizontja, a köztük levő határok pedig rugalmasabbakká váltak. A határok nemcsak az elmélet (tudomány) és a politika, hanem a tudomány és a mindennapi megismerés között is rugalmasabbá váltak, sőt megnyíltak.

Az álláspont-elmélet elvi újítást jelentett a tudományos reflexió standard módozataiban. Azzal, hogy kiinduló pontjait a marginalizált, előnytelen pozícióba szorított és elnyomott csoportokhoz kapcsolja, és

¹⁰ Harding, S.: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca – New York: Cornell University Press, 1991, 119. o.

hogy relevánssá számára az ő tapasztalatuk és perspektívájuk válik, segíti létrehozni és megerősíteni az adott csoportok „ellenzéki tudatát”, miközben elsődlegesen a nők csoportjára koncentrál. Ez a koncepció nemcsak a kutatási projektek, hanem a politikai stratégiák alapjává is válik – összekapcsolva ezzel azt a két szférát, amelyre eddig mint egymástól elkülönültre, sőt, egymással összehozhatatlanra tekintettek. Eppen a kollektív „ellenzéki tudatot” tartják az elmélet képviselői annak a fontos jelenségnek, amelynek köszönhetően lehetővé válnak „a kutatás kollektív szubjektuma” – a marginalizált vagy előnytelen pozícióba szorított emberek közösség – létrejöttének a feltételei. Ezzel lehet, állítólag, meghaladni azt a helyzetet, amelyben ezek az emberek csak mint a kutatás „objektumai” vettek részt, és nem volt lehetőségük beavatkozni a kutatás jellegébe illetve folyamatába, még abban az esetben sem, amikor ők voltak a kutatás fő objektumai.¹¹

A feminizmus képviselői egyrészt az álláspont–elmélet mellett argumentálnak, másrészt azonban identifikálják a hagyományos tudományos programok azon oldalait is, amelyek révén nyilvánvalóvá vált, hogy azok sosem érték el a kinyilvánított politikai és szociokulturális semlegességet. Az egyes tudományágak történetének konkrét példáin keresztül demonstrálják, hogy a különböző történelmi korszakokban produkált ismeretek mindig az adott szociokulturális értékek és érdekek (az őket reprezentáló intézmények) mentén realizálódtak, vagyis, hogy sosem voltak semlegesek és „értékmentesek”.¹² Az epistemológiai eszményeknek – sőt, magának a megismerés objektivitása eszményének – az emberi szükségletek, érdekek valamint ontológiai és etikai előfeltételek általi meghatározottságára Lorraine Code

¹¹ Harding, S.: Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophical and Scientific Debate. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London, Routledge, 2004, 3. o.

¹² MacKinnon, C.: Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge, 2004, 169–180. o.

mutatott rá.¹³ Az elmélet képviselői több olyan kérdést is felvetnek, amelyek a hagyományos tudomány normatív előírásait, többek közt azt vonják kétségbe, hogy kinek az érdekében történik a racionalitásnak az instrumentális racionalitásra való redukciója. Egyben rámutatnak arra, hogy konkrét társadalmi csoportok érdekeiről, vagy sajátos, történelmileg szituált és szociokulturálisan definiált érdekekről van szó. Sőt, eljutnak addig az állításig, miszerint minél inkább tűnik valamilyen konceptuális keret semlegesnek, és minél inkább deklarálódik ez a semlegesség, annál inkább feltételezhetők vele kapcsolatban a domináns csoportok homogén érdekei, és annál valószínűtlenebb a társadalmi viszonyok valódi jellegének a felderítése. Ezt a problémát feszegeti Dorothy E. Smith több munkájában is.¹⁴

* * *

A feminista episztemológiáknak, mindenekelőtt azok állásponti koncepcióinak az alapfogalmai közé a tapasztalat (elsődlegesen a női tapasztalat) fogalma tartozik. Tekintet nélkül a fogalom eltérő értelmezéseire minden feminista véleménycsere közös vonása a nők élettapasztalatának és a belőle fakadó perspektíváknak a kiemelt kezelése. A feminista kutatások distinktív jegyeit Sandra Harding a következőkben állapítja meg: 1. a társadalmi elemzések optimális kiinduló pontja a női tapasztalat; 2. a fő cél a kutatásnak a nők számára való hasznossága; 3. a kutatóra/kutatónőre nem mint semleges, történelmietlen és passzív megfigyelőre, hanem mint a társadalmi kontextusba helyezett, sajátos tapasztalattal, érdekekkel, értékekkel, szükségletekkel és célokkal rendelkező személyre tekintünk.¹⁵ A női tapasztalatot a feminista filozófiában a társadalomkutatás új empirikus forrásának tartják, és sok filozófusnő bármilyen feminista elmélet

¹³ Code, L.: *What can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca and London: Cornwell University Press, 1991, 46–48. o.

¹⁴ Lásd például Smith, D. E.: *Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology*, In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge: 2004, 21–34. o.

¹⁵ Harding, S.: *Feminism and Methodology*. Bloomington: Open University Press and Indiana University Press, 1987, 6–7. o.

csaknem paradigmaticus alapjaként kezeli. A hangsúly eközben azon van, hogy a feminista kutatási programok elsődlegesen nem a „régit”, tehát hagyományosan vett női tapasztalatra, hanem arra a női tapasztalatra támaszkodnak, amely a politikai harcokból ered.¹⁶ A tapasztalat tehát a feminista gondolkodásban nem elvont metafizikai kategóriaként szerepel, ellenkezőleg, a hangsúly a női tapasztalat konkrétságára, történetiségére, társadalmi szituáltságára és kontextualitására helyeződik. A tapasztalat fogalmának rekonstruálására irányuló feminista kísérletek annak kiszélesítését célozzák: a tapasztalatot nem közvetlenségében, hanem konstruáltságában és (elméleti) interpretáltságában veszik. Különleges értelmet kap az a kérdés, hogy ki a megismerés szubjektuma, és az is, hogy kinek a tapasztalatát tekintik az episztemológiai projektek paradigmaticus kiinduló pontjaként, valamint, hogyan tematizálódik ez a tapasztalat? A női tapasztalatot így a női azonosságtudat „alapjaként” érzékelik (de nem a funkcionalista értelemben), a női tapasztalat reflexióját pedig a feminista filozófia és a feminista politikai programok konstituálásának fő ösztönzőjeként értelmezik. A feminista episztemológia a tapasztalat szerepének a megismerési folyamaton belüli kiemelt kezelésével a pragmatikus filozófiához közelít.¹⁷

Az álláspont-elmélet hangsúlyt helyez a nemi differenciálódásra – persze nem annak biológiai, hanem társadalmi szituációkhoz és az abból fakadó tapasztalatokhoz való kötöttségére. Ennek az episztemológiai szempontból is fontos eltérésnek az elemzésekor főként a következőkre összpontosít: 1. A nemi szempontból hierarchikusan elrendezett társadalomban az emberi életek nem homogén jellegűek: a férfiaknak és a nőknek más-más aktivitásokat, mintákat ítélnék oda, és személyes jegyeik is elérően formálódnak; nemcsak tipikusan feminin és maszkulin személyiségi struktúrák, hanem tapaszt-

¹⁶ Részletesebben lásd: Harding, S.: idézett műve; valamint Farkašová, E. – Szapuová, M.: Rozum, poznanie, skúsenosť: rekonštrukcia tradičných pojmov (nielen) vo feministickej epistemológii (Értelem, megismerés, tapasztalat: a (nemcsak) feminista episztemológia hagyományos fogalmainak rekonstrukciója) *Filozofia*, 56. évf. 2001, 7. sz., 463–473. o.

¹⁷ Erről a viszonyról részletesebben: Farkašová, E. – Szapuová, M.: Chances for Alliance Between Pragmatism and Feminism. In: Ryder, J. – Višňovský, E. (eds.): *Pragmatism and Values*. Amsterdam – New York: Rodopi, 2004, 45–59. o.

talatok alakulnak ki, miközben a faji, osztálybeli és más összetevők is szerepet játszanak; a tapasztalat így mindig a társadalmi kapcsolatokban és azok által meghatározva jön létre. 2. A nőknek a társadalmi rendszerben az „idegenek” státusza jut, ez az „outsider”-pozíció azonban bizonyos episztemikus előnyöket is magával hoz, mert lehetővé teszi a közelség és a távolságtartás, a belső és a külső kombinációját, megsokszorozza a perspektívát – az álláspont-elmélet ennek a pozíciónak a kihasználására irányul. 3. Marginalizáltként a nők kritikusabban szemlélik a társadalmi helyzetet, kevesebb vesztenivalójuk van, mint a „közepponthban” helyet foglalóknak, és az ő helyzetükből rá lehet látni arra, ami „felülről” nem látható. 4. Az álláspont-elmélet ismeretelmélete a demokratizációt szolgáló participációs politikára támaszkodik: a kevésbé parciális és deformált megismeréshez feminista politikára van szükség; éppen a politikai küzdelmekben lehet elérni a feminista álláspontot mint a kutatás kiinduló pontját és stratégiáját. 5. A női perspektíva összekapcsolódik a mindennapi élettel, magában foglalja a természet és a kultúra egységét; a női munkák inkább meghaladják a tudat és a test dualizmusát, mint az instrumentális, túlnyomóan férfi tevékenységek.¹⁸ Az álláspont-elmélet ezekből a tényekből azt a következtetést vonja le, hogy a kutatás objektivitása a sztratifikált társadalmakban akkor nagyobb, amikor a marginalizált csoportok politikai aktivitásaira (esetleg érdekeire) támaszkodik, éppen ezért elutasítja az értéksemlegesség követelményét, és az álláspontok figyelembe vételének szükségességét hangsúlyozza.¹⁹

Az álláspont-elmélet további új eszmét is hoz az episztemológiába, miszerint a „jó” tudománynak és a „jó” kutatásnak partikuláris pozícióból lehet és kell is kiindulnia, és hogy szubjektumuknak sajáttságosan és társadalmilag lehet és kell is lokalizálódnia – mindez ellentétben van a hagyományos tudomány normáival. Ott ugyanis feltételezik, hogy az adekvát tudományos megismerésnek túl kell lépnie azokon a partikuláris történelmi koordinátákon, melyek között megvalósul. Az álláspont-elmélet azt a nézetet védelmezi, hogy a partikuláris pozícióból és a sajáttságosan lokalizált álláspontból

¹⁸ Harding, S.: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca – New York: Cornell University Press, 1991, 121–130. o.

¹⁹ Ugyanott, 131–134. o.

mint a megismerés kiinduló pontjából nyert haszon nemcsak az ilyen formán lokalizált csoportot – adott esetben a megismeréstől a saját helyzetük javulását váró nők csoportját – érinti, hanem hogy ez a kiinduló pont az egész számára is hasznot hoz. Az elmélet képviselői meg vannak győződve arról, hogy a partikuláris lokalizáció „illumináló ismeretek” forrásait tárhatja fel a társadalom más részeiben és a bennük létező viszonyokban is, sőt, fényt vethet sok természeti folyamat és viszony kutatására is. (Az álláspont fogalmához meg kell jegyezni, hogy az egyes szerzőnők nem azonos módon értelmezik azt. Egyesek szigorúan megkülönböztetik a lokalizáció és a társadalmi szituáltság, valamint a perspektíva/szemlélet fogalmától. Szerintük az álláspont a kollektív identitás és a kollektív kritikai tudat alakulásának folyamatában érhető el. Másoknál viszont az említett fogalmak keverednek, miáltal elvész az „álláspont logikájának” a sajátossága, és elsikkadnak a lehetséges eredmények mind az elmélet, mind pedig a gyakorlati élet területén.)

Az álláspont-elmélet arra összpontosít, hogy meghaladja a társadalomtudományok – de nemcsak a társadalomtudományok – hagyományos metodológiájának immanens szubjektum–objektum dichotómiáját, és rámutat egyrészt a tudományfilozófia, az episztemológia és a tudományok metodológiája közötti átfedésekre, valamint e diszciplínák és a politikai stratégiák közötti kapcsolatokra. Ez az az átfedés, amely a hagyományos szemlélet szerint veszélyezteti a tudományos megismerés „tisztaságát”, merthogy azt meg kellene védeni a politikai elemek (és általában minden társadalmi hatás) behatolása elől. Az álláspont-elmélet szinte programszerűen követeli, hogy a feminizmus érdekerébe lépjenek be a fontos szociális és politikai problémák, a társadalmi rendszer különböző aspektusai, beleszámítva ebbe a fogalmak – mint a megismerés, az objektivitás, a racionalitás, az igazság vagy a „jó tudomány” fogalmai – meghatározását érintő, társadalmilag rögzült normákat is. Az álláspont-elmélet ezzel a követelményével túllépi a „női problémák” kereteit, és napirendre tűzi az elméleti, a módszertani és a politikai gondolkodás létrejötté, létező formái és kapcsolatai kutatásának programját.

Az álláspont-elmélet képviselői meg vannak győződve arról, hogy minden marginalizált és előnytelen helyzetben levő csoport képes identifikálni azokat a módozatokat, amelyek révén az elnyomás

egyes elemeit a domináns csoport struktúráját és gondolkodásmódját érintő kritikai szemlélet forrásává teszik. Ez az elmélet a megismerési folyamatok történelmi és szociális lokalizációjára, valamint azokra a módzatokra irányul, hogy miként lehetséges a kollektív politikai és intellektuális cselekvés révén az elnyomás eredetét a megismerés forrásává és potenciális felszabadítássá változtatni. Ezzel járul hozzá nemcsak az episztemológiai kérdések feldolgozásához, hanem a szociálfilozófia – főként a társadalmi igazságosság értelmezési és megvalósítási – problémáinak megválaszolásához is. Sandra Harding szavaival, az álláspont-elmélet „azt térképezi fel, hogyan válhat a szociális és politikai háttérbe szorítottság episztemológiai, tudományos és politikai előnnyé”.²⁰ Nem feltételezhető azonban, hogy ez a folyamat automatikus lenne, és hogy a marginalizált helyzet önmagában episztemológiai privilegizációt eredményezne. Az álláspont (és a hozzá kapcsolódó reflexió) csupán az adott csoport politikán, társadalmi mozgalmakon és a tudományon belül lefolytatott küzdelmének a kicsúcsosodása, vagyis az, amit a csoport elért. Mint már említettem, a kritikai szemléletet az álláspont-elmélet szerint elsősorban a politikai küzdelmekben lehet elérni, mert azokban mutatkoznak meg és válnak láthatóvá azok a domináns ideológiák és gyakorlatok, amelyek egyébként normálisnak, sőt, természetesnek tűnnek.²¹ Az álláspont ugyan bizonyos politikai erőkéféjtés eredménye, de elérésének egyik feltétele az empirikus kutatás, amelyre az álláspont létrehozása támaszkodhat. A politikai aktivitásnak és a megismerésnek ez az egymásba fonódása az elmélet szerint fontos szerepet játszik. Egymást feltételezik, egymáshoz kapcsolódnak, mondhatni, hogy a szociálpolitikai gyakorlat és a megismerés folyamatai (amelyek elsősorban a társadalmi jelenségeket veszik célba) bonyolult reprodukciós ciklusokat alkotnak; az egyik elem eredményei a másik kiinduló pontját adják, és az egyik tartalmának a gazdagodása a másik megerősödését hozza magával.

²⁰ Harding, S.: Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophical and Scientific Debate. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London, Routledge, 2004, 7–8. o.

²¹ Ugyanott, 9. o.

Nyilvánvaló, hogy az álláspont–episztemológiák jelentik a legnagyobb kihívást az érdeknélküli és értéksemleges megismerést hirdető, a szituáltságot tekintve pedig transzcendens konvencionális szemlélettel szemben. Azzal, hogy az álláspont–elméletek a megismerést elkerülhetetlenül pozícionálnak, azaz a szociális szituációra vonatkoztatva partikulárisnak tekintik, hozzájárulnak a megismerés reflektív politizáltságához,²² elutasítják a „sehonnan jövő tekintet”, a transzcendáló kontextust, de sürgetően teszik fel a kérdést, hogy melyik társadalmi álláspont nyújtja az igazság optima elérésének a lehetőségét. Ez az utóbbi kérdés nem új, hiszen már Karl Mannheim is feltette az *Ideológia és utópia* című írásában, ahol a tudásszociológia problémáit feszegette. A feminista episztemológiák valójában ezt a kérdést helyezik új kontextusba, és elemzik a nemi differenciáltság perspektívájából. Azzal a kérdésükkel, hogy „mely szociális helyzetek generálják a legobjektívabb ismereteket”,²³ a „szociológiailag orientált” episztemológiai koncepciók egyes ágazataihoz kapcsolódnak.

Az álláspont mint metodológiai elv több demokráciapárti (ideológiai, politikai) eszmei áramlatban tematizálódott párhuzamosan, és az álláspont–elmélet érvei más olyan elméletek vagy társadalmi mozgalmak kontextusában is megformálódtak, amelyek a felszabadító stratégiát választották, és amelyek számára az „álláspont logikája” hatékonynak bizonyult. Az álláspont–elméletek keletkezése tehát olyan helyzetekhez kötődik, amelyekben a marginalizált és hátrányos helyzetű csoportok megerősítéséről és nyilvánosságra való kerüléséről van szó. Ezen tény alapján mondja Sandra Harding, hogy az álláspont elméletének kettős – explicit és implicit, illetve intellektuális és „népi”, „populáris” – története van. Ez magában foglalja egy értelmezési keret spontán követelményét, amelyen belül az adott csoport helyzetének vagy tapasztalatának egy olyan magyarázata lehetséges, amelyet az adott kultúra (társadalom) domináns konceptuális kerete nem enged

²² Pels, D.: *Strange Standpoints, or How to Define the Situation for Situated Knowledge*. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge, 2004, 273. o.

²³ Harding, S.: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca – New York: Cornell University Press, 1991, 142. o.

meg. E „kettős történet” összefüggésében mutat rá Harding arra, hogy némely filozófus és elméletíró vonakodik elfogadni az elmélet „népi” gyökereit.²⁴

Néhány szerző szerint az álláspont–episztemológiák bizonyos prototípusaként foghatjuk fel már Machiavelli koncepcióját is, aki a *A fejedelem* című művében arról elmélkedik, hogy a fejedelem pozíciója szükséges a nép jellemének megértéséhez, és fordítva: a nép pozíciója szükséges a fejedelem jellemének megértéséhez. Vagyis a társadalmilag differenciált pozíciónak a szemléletre és megismerésre kifejtett hatását tematizálja. Felhozhatnánk Hegel úr–szolga dialektikáját, majd pedig Marxtól a proletariátus osztályálláspontját mint a társadalmi valóság megismerésének forrását, és hasonló nézetekkel találkozunk Althusser vagy Lukács esetében is.²⁵ Az álláspont–konceptciók néha olyan fogalmak révén jelennek meg, mint a marginalizáció, outsider-helyzet, idegenség – Dick Pels például a „standpoint of strangerhood” fogalmát használja, a belőle fakadó koncepciót pedig az „idegenség szociális episztemológiájának” nevezi.²⁶

Az álláspont–konceptciók történelmi változataiban – minden eltérésük ellenére – van egy azonos meggyőződés, hogy a hierarchikusan elrendezett társadalomban „nem lehet mindent mindenhol látni”, és hogy az ilyen társadalomban a szembenálló pozíciók diszparát társadalmi tapasztalatokat generálnak, amelyek azután a társadalmi valóság divergens, partikuláris szemléleteit, azaz ennek a valóságnak a különböző „hű leképezéseit” eredményezik. Az álláspont–konceptciók abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy ahol a hatalom hierarchikusan elrendezett, ott nincs meg az „archimédeszi perspektíva” lehetősége, azaz nincs olyan pont, ahonnan minden belátható.²⁷ A tényt,

²⁴ Harding, S.: Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophical and Scientific Debate. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London, Routledge, 2004, 3. o.

²⁵ Erről részletesebben lásd: Pels, D.: Strange Standpoints, or How to Define the Situation for Situated Knowledge. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge, 2004.

²⁶ Ugyanott, 276–278. o.

²⁷ Ugyanott, 275. o.

hogy a marginalizáltak és a hatalom alávetettjei a társadalmi valóságot a hatalmon levőktől eltérően másként és kritikusabban látják, azal is magyarázzák, hogy a hatalmon levőknek nem érdekük azoknak a fennálló igazságtalan feltételeknek a felderítése, amelyekből meg nem érdemelt privilégiumaik fakadnak. Az álláspont-episztemológiák azt hangsúlyozzák, hogy a hierarchikusan elrendezett társadalom nemcsak a saját magára, hanem az episztemikus aszimmetriára vonatkozó perspektívákat is kitermeli.

A marginalizáltak episztemikus privilegizáltsága U. Narayan szerint abban rejlik, hogy kényszerűen kettős látásmóddal, kettős perspektívával bírnak. Ez pedig egyrészt a domináns csoport látásmódja, amelyik nélkül a túlélés válna nehezzé, másrészt pedig a saját perspektívájuk. E kettős látásmód eredménye az a képesség, hogy két eljárásmóddal tudnak két különböző kontextusban operálni, aminek a révén két kritikai perspektíva adódik, hiszen mindegyik keret megengedi a másik keret kritikai szemléletét.²⁸ Az a tény, hogy az ember/csoport kettős perspektívával bír, és hogy két, inkompatibilis kontextusban operál, önmagában még nem elegendő a kritikai szemlélet kialakulásához. E kettős szituáltság reflektálásakor tekintetbe kell venni annak a lehetőségét is, hogy az ember/csoport enged annak a kísértésnek, hogy „dichotomizálja saját életét, és az eltérő kontextus kereteit mindkét rész számára fenntartja”, vagyis élete széttöredezik. Más lehetőség az, hogy az egyén megpróbálja elutasítani saját kontextusának a gyakorlatát, és hasonlítani igyekszik a domináns csoporthoz (utánozva annak életstílusát), vagy pedig teljesen elutasítja a domináns csoport gyakorlatát, és saját keretei között marad – ami még inkább erősíti marginalizáltságát. E két lehetőséggel szemben Narayan a két pozícióban/keretben való „lakozást” és a két kontextusból fakadó kölcsönös kritikai perspektíva kihasználását emeli ki. Ebben az összefüggésben Narayan – más gondolkodókhoz hasonlóan – figyelmeztet a marginalizáció romantizálásának és idealizálásának, valamint a ki-zárásnak vagy az elnyomásnak a veszélyeire, mert az ilyen hozzáállá-

²⁸ Narayan, U.: The project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge, 2004, 221. o.

sok vakká és érzéktelenné tesznek a marginalizáltság kiváltotta anyagi és lelki szenvedéssel szemben.²⁹ Az elnyomottak álláspontjának romantizálása és idealizálása negatív episztemikus és etikai következményekkel járhat (gondolok itt a másik csoport identitásának, perspektívájának nagyon felületes és valójában meg nem élt „elsajátítására” és az ebből fakadó „reprezentációs” igényekre). Az álláspont-elmélet számára az adott összefüggésben az ismeret „szerzőségének” a kérdése a releváns, illetve az, hogy az ismeretek létrehozójának identitása milyen befolyással van a társadalmi elismertségre (társadalmi presztízs, autoritás, szavahihetőség). Ezzel függ össze a „szóvivőség” kérdése is, tehát az, hogy ki artikulálja azt, ami az adott álláspontra vonatkozik. Ugyanis nemcsak az álláspont meglétéről van szó, hanem arról is, hogy álláspontként kell azt konstituálni; azaz „intellektuálisan megszűrtnek”, feldolgozottak, reflektáltak és artikuláltak kell lennie. A kritikai elmélkedésekben rámutatnak arra a kognitív dilemmára is, amelyik a „metonímiai csalás” vagy „metonímiai csel” gyanújával kapcsolatos,³⁰ vagyis azzal, hogy kétségeink vannak bizonyos csoport „szóvivőjének” legitimitása és a csoporttapsztalet vagy csoporttudat általa felvállalt reflektálása és artikulációja felől.

* * *

Az álláspont-elmélet több mint három évtizede vált ki ellentétes – az egyik oldalon entuziasztikus, a másik oldalon kritikai – reakciókat. A polémia éle a marginalizált csoportok tapasztalatának kritikai alapálást megalapozó mivoltát érinti. Fölmerülnek olyan kérdések, hogy mi minden képezheti az adott állásfoglaláshoz kapcsolódó episztemikus privilegizáltságot (ami önmagában is figyelmet érdemlő probléma), továbbá, hogy milyen kapcsolatban van egymással az egyéni és a csoport-, illetve kollektív tudat, valamint hogy mi a kollektív tudat (a nők

²⁹ Ugyanott, 222–223. o.

³⁰ Pels, D.: *Strange Standpoints, or How to Define the Situation for Situated Knowledge*. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge, 2004, 280. o.

mint sajátos társadalmi csoport tudata) státuszának a lehetősége. Megmutatkozott, hogy az álláspont elve redukciót eredményez az episztemikus privilegizáltság szemléletében, ha nem vesszük figyelembe az egyéni- és a csoporttudat más – kulturális, etnikai, vallási – dimenzióit is, hiszen ezek az eltérő társadalmi szituáltságból fakadóan eltérő társadalmi tapasztalatot, ebből következően pedig eltérő episztemikus potenciákat, az önszemlélet és a környezet, főként a társadalmi viszonyok szemléletének eltérő módozatait produkálják. Az álláspont-elméletekkel szemben megfogalmazódik az a kifogás is, hogy azok „centralizált”, illetve „centralizáló” ontológiára támaszkodnak, és azt erősítik, és hogy ez az ontológia egyben az az esszencialista ontológia, amelyet a feministák a hagyományos ontológiával összefüggésben bírálnak. Az elmélet képviselői a kezdetektől tudatosítják e probléma fontosságát, igyekezetük ezért a megismerés „decentralizált szubjektumának”, szélesebb értelemben pedig a történelem decentralizált szubjektumának a támogatására irányul.

Gyakran válik a kritika tárgyává magának az álláspontnak a fogalma, a posztmodern talaján álló feministák ezért a fogalom átfogalmazására törekednek, állítva, hogy az álláspont társadalmilag létrehozott diskurzív formáció, sőt, a női életet is ilyen formációnak tekintik. Mindezen kifogások ellenére például Susan Hekman, a posztmodern tendenciák védelmezője, nem vonja kétségbe az álláspont-elmélet fontos szerepét nemcsak a feminista episztemológia, hanem az önmagában vett episztemológia fejlődésének tekintetében sem. Szerinte ez az elmélet a megismerés felfogásában paradigmátikus változást kezdeményezett azzal, hogy kifejlesztette a szituált megismerés koncepcióját és az álláspontok sokféleségének téziseit. Ha tehát az egyik oldalon szóba kerülhetnek az álláspont-elmélet általánosításának és fogalmi univerzalizálásának bizonyos tendenciái, a másik oldalon ez az elmélet kivette részét a „differenciáció politikája” előfeltételeinek kidolgozásából, és hozzájárult a differenciáció dimenzióinak felerősítéséhez a jelenlegi feminista vitákban.³¹

Az utóbbi évtizedben az „álláspont-elméletek második hullámáról” beszélhetünk, aminek keretén belül az eredeti koncepció „fel-

³¹ Hekman, S.: *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*. Boston: Northeastern University Press, 1990, 342. o.

lazítására” került sor: felvázolódik „az álláspont gyengébb koncepciójának” lehetősége, amivel aztán mobilisabb pozíciók és szabadabban értelmezett identitások függenek össze.³² Eközben komolyabban vetődik fel a marginalizált pozíció romantizációjának a veszélye, a marginalizált csoportok „külső szövivőjének” a kérdésköre, valamint az episztemikus privilegizáltság tézise általánosításának a kockázata; kiemelődik minden csoport, tehát a marginalizált csoportok szituáltsága, és ezért látásmódjának limitáltsága is, folytatólagosan pedig az álláspontok pluralitásának mint az objektívebb megismerés feltételének szükségessége is.³³ Az ily módon átalakított álláspont–elmélet a megismerés szubjektumáról és objektumáról (ugyanakkor a megismerés folyamatáról és a megismerendő, „adott” valóságról) létező modernista elképzelések végét jelentené. Folyamatban vannak azok a viták, amelyek az álláspont–elméletet a feminista episztemológián belül a modernista és a posztmodern elméletek ütközéspontjában vizsgálják.³⁴ A viták hatására is változás állt be a feminista episztemológiák álláspont–fogalmának értelmezésében; Sandra Herding ezért legújabb munkáiban ezt a fogalmat „kritikailag és elméletileg konstruált diszkurzív pozícióként” fogja fel,³⁵ illetve amit „gyenge álláspontként” értelmeznek.³⁶ Érdekesnek tekinthető a gondolat, amelyik az álláspont–episztemológiákról a szituált megismerés episztemológiájára való áttérést ajánlja, ahol már nem feltételeződne semmilyen „adott vagy természetes álláspont”, és elképzelhetetlenné válna bármilyen

³² García Segas, F. J.: *Feminist Epistemologies for critical Social Theory: From Standpoint Theory to Situated Knowledge*. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge, 2004.

³³ Ugyanott.

³⁴ Lásd: Farkašová, E.: *Poznávajú ženy inak? O genéze, povahe a cieľoch feministických epistemológií (Más a nő megismerés? A feminista episztemológiák genezisééről, természetéről és céljairól)*. *Aspekt*, 1998. 1. sz.

³⁵ Harding, S.: *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press, 1998, 17. o.

³⁶ García Segas, F. J.: *Feminist Epistemologies for critical Social Theory: From Standpoint Theory to Situated Knowledge*. In: Harding, S. (ed.): *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York and London: Routledge, 2004, 300. o.

álláspont „ártatlanságának” vagy episztemikus privilegizáltságának a tételezése. Ez az új elmélet megkövetelné mind a szubjektum, mind pedig az objektum és a megismerés folyamata fogalmának az átértelmezését: a szubjektum decentralizált, diverzifikált és fragmentált, az objektum aktív és ironikus, a megismerés folyamata pedig szituált, parciális és felelős lenne. A megismerés történetiségének és társadalmi szituáltságának az elfogadása egy új elméletbe – anti-univerzalizmusba és antirelativizmusba torkollna. Fernando J. Garcia Selgas szerint viszont ennek az elméletnek a megismerési folyamat értelmezése során ki kellene zárnia a „túlszociologizálás” negatív következményeit.³⁷ Az említett kérdések egyelőre inkább csak kutatási projektek, semmint kész koncepciók formájában léteznek. Az elméletírók újabb alternatívákat dolgoznak ki az álláspont-elmülethez, miközben reményüket fejezik ki, hogy ez az útkeresés új episztemikus horizontot tárhat fel.

Fordította Mészáros András

³⁷ Ugyanott, 303. o.

SUMMARY

Standpoint as an Epistemological / Methodological Strategie? Discussion in contemporary feminist philosophy

Keywords: Feminist Epistemologies – Naturalized Epistemology – Social Constructivism – Sociology of Knowledge – Philosophy of Science

The paper deals with the standpoint as the epistemological and methodological strategy in the process of the production of knowledge. The author highlights some issues in contemporary debates on the feminist epistemologies (standpoint theories). She focuses on the nature, source, and functions of the standpoint in the context of the conception of a situated knowledge. Attention

is paid also to the controversies implied by the notion of „standpoint“ and to the attempts to create (within the framework of „the second wave of standpoint theories“) a conception with a modified, „softer“ standpoint, or to build up a new epistemological conception – an epistemology of a situated knowledge without any epistemic privileged standpoint.

JAN PATOČKA MINT HUSSERL KRITIKUSA

A husserli fenomenológia egy metafizikai olvasatáról*

JOZEF SIVÁK

Patočka születésének 100. évfordulóján érdemes újra felidéznünk e független prágai filozófust és fenomenológust. Patočka nem csupán Husserl tanítványa volt, de mesterétől soha nem is szakadt el egészen. Folyamatosan visszatért hozzá, elsősorban a természetes világ prizmáján keresztül, hiszen az elsők egyike volt, akik felkarolták e husserli gondolatot. Az alábbiakban azt vizsgáljuk, hogyan viszonyult hozzá.

1. A metafizika fogalma és a kritikai módszer

Patočka elég korán mutatkozott be mint olyan filozófiatörténész, aki az adott felfogást nem csupán értelmezi, de feltárja annak gyökereit és lényegét is. Személyében olyan filozófiatörténészt ismerhetünk meg, aki egy-egy konkrét filozófus mellett az adott filozófiai áramlatot vagy diszciplinát is hitelesen be tudja mutatni.¹

* Az itt következő magyar szöveg a szerző korábbi francia nyelvű tanulmányának a szerző által szlovákra fordított és aktualizált változata alapján készült. Lásd: Sivák, J.: Jan Patočka, critique de Husserl. D'une lecture métaphysique de la phénoménologie husserlienne. *Les Etudes philosophiques*, 1990/4, 491–512. Szlovákul lásd: Jan Patočka – kritik Husserla (o jednej metafyzickej lektúre Husserlovej fenomenológie). *Filozofia* 62. évf. 2007, 6. sz., 507–523. o.

¹ Egyik kortársa így jellemzi például azt a módot, ahogy Patočka a hegeli szövegeket tárgyalta: „Az olvasót, aki valamelyest ismeri Hegel szövegét és

Patočka a *Huszdik század* című enciklopedikus kiadványba a metafizikáról egy rövid, igen világos áttekintést írt.² Megfogalmazásában a metafizika „a világ létének végső alapjáról szóló filozófiai tudomány, arról, mi és milyen önmagában a lét”³

Amikor Patočka ezeket a sorokat írja, még nem egészen tudatosítja, milyen metafizikai terv is a fenomenológia alapja.⁴ Habilitációs munkájában azonban már kifejezetten így fogalmaz: „a metafizika [...] csak mint a valóság totalitása újraátélésének tudatos aktusa lehetséges, saját emberi helyzetünkben ezt a mérhetetlen feladatot csak egy bizonyos körön belül vihetjük sikerre, mely talán az egész emberi történelmet sem fogja át. Hiszen egyáltalán valamikor is biztosak lehettünk abban, hogy valóban megértettük az emberen kívüli életet? De a feladat, melyet ezzel magunkra vállalunk, önmagában határtalan és sosem lesz végleges formulába önthető, mert a teremtő élet tevékenysége örökre folytatódni fog bennünk. Ez a munka is [...] csak tájékozódni próbál az elméleti gondolat eszmei előtörténetében”.⁵

Patočka számára az Egésznek vagy a világ egészének, a teremtő szubjektivitás és eszme totalitásának tematizálása olyan vizsgálódás, melynek célja hozzáférhetővé tenni a metafizikai tapasztalatot. Számára ezért minden kritika alapja az adott felfogás elemzése annak

elolvassa Patočka hozzá fűzött megjegyzéseit, meglepi az a széles látókör, amivel bizonyos gondolatokat kiemel az adott kontextusból és azokat új egészbe helyezi. Óhatatlanul az lesz a benyomása, hogy ez az új egész [...] értelmes és plauzibilis. Hegel ilyen olvasásához [...] nemcsak átható szellem és széleskörű ismeretek szükségesek, de bátorság is kell. Bátorság ahhoz, hogy végiggondolja, megragadja azt, ami ott csak bátortalan kezdet, és kimondja, amit a szöveg csak jelez. Ennek az akotó értelmezésnek kiváló példája az »esztétikai álláspont« hegeli elméletének magyarázata Patočkánál.” Major, L.: Sebeuvědomění a čas. K Patočkově interpretaci Hegelovy estetiky. *Filosofický časopis*, 15. évf. 1967, 5. sz., 626. o.

² Patočka, J.: *Metafysika ve XX. století*. In: *Dvacáté století. Co dalo lidstvu*. 7. kötet: *Z duševní dílny lidstva*. Praha, 1934, 7–24. o.

³ Ugyanott, 7. o.

⁴ A fenomenológiát és annak képviselőit, Brentanót, Husserlt, Schelert és Heideggert említi ugyan, de a fenomenológiát abban az időben elsősorban módszernek tekintették.

⁵ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém* (A természetes világ mint filozófiai probléma). Praha, 1936, 1970, 1992, 28–29. o.

egyik vagy másik összetevője alapján. „Ha megannyi filozófus kiváló értelmezőjének tartjuk“, írja az egyik cseh kommentátor, „akkor ez azért van, mert képes megragadni a metafizikának ezt a finomságát a fogalmi konstrukciók bonyolultságával szemben“.⁶ De nem dolgozott ki semmilyen metafizikai rendszert, s az is kevésbé valószínű, hogy önmagát metafizikusnak gondolta volna.⁷ Az ő erőssége inkább a kritika – a metafizika integráns részeként – a dolgokról és felfogásokról való gondolkodás értelmében.

2. A természetes világ mint a fenomenológia témája

Patočka nemcsak a fenomenológia perspektívájából közelíti meg Husserlt, nem célja mindenáron túlszárnyalni őt. Úgy gondolja, a fenomenológia kizárólagos tárgya a természetes világ, melyből az életvilág lesz.⁸ Innét a fenomenológiai konkrétum értelmében kell tovább haladni, ami egyébként Husserl kívánsága is volt, segítettő ezzel nem csupán a fenomenológia, de a filozófia egészének fejlődését is.⁹ A világ mint olyan kérdését fogalmazza meg, s ennek helyét keresi a filozófián belül. A természetes világ eredetének további vizsgálata és feltárása feltételezi annak ontológiai – persze metafizikai – alapját. Hiszen alaposan eltávolodtunk az egységes világfelfogástól, melyet az ókor és középkor embere még magáénak vallott. A mai kor embere két szélsőség – a naiv világ és a tudomány világa – közt hányódik. Az elsőből hiányzik az egység, mely nem lehet a világ anyagi összetevőinek egysége. A másiktól pedig a hitelesség és eredetiség. A

⁶ Rezek, P.: La, philosophie de l'eupéanité comme métaphysique du mouvement dans l'oeuvre de Jan Patočka. *Critique*, 1987, 485. sz., 882. p. Ugyanez a szerző idézi Patočka egyik mondatát, melyben olyan gondolat szerepét hangsúlyozza, „melyen a filozófia áll vagy bukik“.

⁷ Szemben P. Rezek állításával, vö. Rezek i. m.

⁸ Ezt a nézetet vallja 1967-ben is, miközben *A természetes világ...* újabb verzióján gondolkodott. Nem egyszerűen más megnevezésről van szó: az életvilágot intencionális viszonyok és érdekek határozzák meg.

⁹ „A filozófia sikeressége attól függ, képes-e összekapcsolni a racionalizmusra jellemző radikalizmus és következetesség intencióját az empirizmust jellemző konkrétság intenciójával.“ Patočka, i. m. 54. o.

tudományos világképben ugyanis a jelenségeket és a természetet számok rendszere helyettesíti. Kell azonban lennie egy olyan világnak, amelyhez az emberi élet valamennyi – mind a naiv, mind a tudományos felfogásnak megfelelő – modalitása viszonyulhat. Ez a világ lenne a filozófiai reflexió „nagy fenoménje”, és nem az egyszerű fenomenális világ, ahogy az a tudós látószögében megjelenik. Találni kell egy harmadik utat, mely módot ad a két szélső álláspont kibékítésére, és elvezet minket a keresett világhoz. Ez „a világ elsődlegesen nem dolgok halmazaként adott számunkra, tehát nem is olyan tudat formájában, mely azokat egyedi dolgoknak és azok halmazainak véli, hanem létezik az egészeknek és a legátfogóbb vagy mindent átfogó egészeknek egy eredetibb tudata – a világ tudata; a világnak ezt a sajátos módusát kell elemezni, jelentés–korrelátumainak eredetével együtt [...] csak így lesz világos, mit jelent a »világ«”.¹⁰ Ennek elemzése magában foglalná a hermeneutikát is, amelyről Patočka szerint a hagyományos metafizika mit sem tud, s mely azt a pólust vizsgálná, amit a világ egésze jelent.

Hogyan tegyünk szert tudatra egy ilyen világról? Fenomenológiai technikával, melyet Husserl nagyon fontosnak tartott, s mely nem más, mint egyrészt a jelenségvilág paramétereinek, másrészt az élet modalitásainak variációján alapuló ideáció. E variáció eredménye egy hiteles, invariáns természetes világ lesz.¹¹

¹⁰ Patočka, J.: *Prirozený svet a fenomenológia*. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava, 1967, 42. o.

¹¹ Nem egészen igaz, hogy később Patočka felhagyott az ideáció alkalmazásával, mint azt P. Rezek írja az *Eretnék esszé*kre hivatkozva (Rezek, P.: i. m. 886. o.). Ennek alapján azt gondolhatnánk, Patočka nem volt eléggé szisztematikus, ha a természetes világot kezdettől fogva történetinek gondolta. Rezek szerint egyébként az invariáns jelleg és a történetiség nem feltétlenül egymást kizáró fogalmak. Patočka felrója Husserlnek, hogy a természetes világot sem egészében, sem szerkezetileg nem tematizálta eléggé. Szerinte nem elégedhetünk meg a „világ mint kozmosz” antropológiai elképzelésével a görög mitológia stílusában. Husserl csak lassan fordult a természetes világ felé, s ennek oka a következő volt: „A természetes világnak világgént felfedezetlen kellett maradnia, amíg a világ nem nyilvánult meg mint világ. A »természetes világ« megragadása azonos annak megragadásával az emberben, ami nem függ fejlődésének történeti véletlenszerűségeitől, vagyis attól, amit változó

A valódi ontológiai megalapozáshoz azonban többre van szükség: arra, hogy ne csak az individuális létezőt, de valamennyi invariánst az egészben vett létezőhöz, vagyis a Léthez viszonyítsák. A lét éppúgy invariáns, mely megkerül minden predikációt és módszert. Az ontológiának tehát nincs szüksége ilyen eljárásokra. „Ontológiai szempontból nem valamely adott valóságot vizsgállok, hanem *ennek* a valóságnak az előfeltételeit, de feltételezek egy ezzel a valósággal kapcsolatos implicit hitet, és semmilyen ontológiai analízis nem juthat el odáig, hogy maga ez az előfeltétel váljék problematikusná. Az ontológia tehát önmagában nem juthat el a transzcendentális nézőpontig, másrészt az ontológiai problematika, egyes tételeink szükségszerű előfeltételeinek kérdése, nem igényel redukciós módszert.”¹²

Ezzel összefüggésben hadd emlékeztessünk az *Ideen I* logikai fejezetének értelmével és az eidetikus redukció helyével kapcsolatos vitára. Megelőzi az eidetikus redukció a fenomenológiai redukciót vagy abból ered?

Patočka meggyőzően érvel amellett, hogy az eidetikus redukciónak meg kell előznie a transzcendentalist, hogy az *Ideen* híres fejezetét ontológiailag kell értelmezni, illetve, hogy annak, amiről az szól, kellett volna, ontológiának lennie. S ha a redukció elvégzése után az értelmező nem látja ennek pontos helyét a szövegben, az még nem jelenti, hogy meg kell tagadni a fejezet minden eredményét (ellenkezőleg).

Illusztráljuk Patočka értelmezését egy konkrét példával. A külső észlelés bizonytalan voltáról és a belső észlelés bizonyosságáról szóló 46. §-ban Husserl ezt a következtetés fogalmazza meg: „A dologi szférában minden önmagától adott esetben lehetséges, hogy testileg, in persona, ne legyen; semmilyen önmagától adott élmény nem tud nem lenni: ez alaptörvény, mely ennek mind szükségszerűségét, mind véletlenszerűségét meghatározza.”¹³

módon ki lehet emelni, megtartva azt, ami közös az emberi élet *valamennyi* modalitásában. A »történelemelőtti« és a történeti, a civilizált és a »primitív« ember, a magas és az elemi kultúrák embere számára is meg kell találni a lehetőségek közös alapját.” Patočka, J.: i. m. 40. o.

¹² Patočka, J.: *Prírozený svět jako filosofický problém*. Id. kiadás, 51. o.

¹³ Husserl, E.: *Ideen I*. Halle, 1913, 1928; Haag, 1976, (*Hua III*), 89. o.

A szöveget kommentálva Patočka e törvény két feltevését emeli ki: „1. A világban minden adottság valamely dolog észlelete vagy valamely dolog észleletén alapszik; 2. a dolog, ez a lényegében csak szintetikus–transzcendens módon adott valóság, nem egyszerűen a véletlenszerűségnek, reális világunknak a formája, de hozzátartozik bármely tetszőleges világ minden formájához, mivel nem csupán regionális fogalom, hanem minden lehetséges tapasztalat vezérfonalául szolgáló regionális fogalom”. Majd így folytatja: „Ezek a hallgatólagos előfeltevések, különösen a második, egyben arra is magyarázatot adnak, miért előzi meg az *Ideen I*-ben az eidos–elmélet, ahol az eidos szükségképpen apriori struktúra, mely minden, véletlenszerű tényekről való tudás szükségszerű előfeltétele, a tulajdonképpeni filozófiai koncepciót, tudniillik a fenomenológiai redukció tanát, a tiszta immanenciához, a léthez való jutást, és általában az Ész-t”.¹⁴

Nem csak a totalitás meghaladhatatlan. A létezőt magában foglaló világ és a világban bennefoglalt létező közti különbség éppúgy meghaladhatatlan, mint maga a Lét. E különbség gondolatát már az egyszerű észlelés szintjén megelőlegezem. Ugyanis az egyedi dologgal együtt észlelem az azt körülvevő horizontot is. Ezt a horizontot, amikor nem észlelem, fel kell tételeznem. Az észlelés százszor elveszhet, a horizont marad. Maga a horizont nem aktuális, vagy részben aktuális. Épp ezért nem lehet intencionális, inkább preintencionális. „A horizont nem intenció, mely teljesíthető. A horizont mindig egyformán egész, csak viszonya változik ahhoz, ami a horizont mint háttér előtt van.”¹⁵ Husserl „horizontális intencionalitás” kifejezése ily módon problematikussá válik. A lét ugyanis nem lehet valamely intencionális irányultság tárgya. Az intencionalitásból nem következhet semmilyen ontológia vagy logika.¹⁶ A világ horizontként való adottsága eredeti, s nem másodlagos adottság.

¹⁴ Patočka, J.: Úvod do Husserlovy fenomenologie. *Filosofický časopis*, 14. évf. 1966, 1. sz., 18–19. o.

¹⁵ Ugyanott, 44. o.

¹⁶ Az intencionális korreláció, melyben Husserl a fenomenológia tudományosságának szilárd biztosítékát látta és amit igen fontosnak tartott, valójában a pozitivizmus hatását mutatja. Patočka a „természetes világ” első verziójában még elfogadta, nyilván Husserl hatására, az aktus-intencionalitás mellett a

Amit a percepció mezőről mondtunk, még inkább elmondható a teljes horizontról, vagyis a világ egészéről.¹⁷ A dolog belső horizontja éppoly kimeríthetetlen és végtelen, s utal annak látható és láthatatlan aspektusaira.

Maga a totalitás láthatatlan. Hogy láthatóvá tegye, Husserl, akár csak Heidegger, az idő fogalmával próbálkozik. Patočka viszont inkább a mozgás fogalmára támaszkodik, főleg azzal, hogy a *dünamisz* ókori fogalmához nyúl vissza. A világ létének problémájától így tovább lép a világban való lét, e további „nagy fenomen” problémájához, mely külön elemzést igényel. E feladat elvégzése Patočka lényeges, talán legfontosabb hozzájárulása a fenomenológiához.¹⁸

Olyan bizonyos a lét, hogy kizár minden kétséget? Elegendő annak statikus jellege a világban való lét egyes fenomenjának megalapozására? Ezek a kérdések a fenomenológiai redukció már említett problémájához vezetnek, melynek értelmezésére külön is ki kell térnünk.

3. A fenomenológiai redukció és kritikája

A lényegileg, de még nem a végső tetikus értelemben pozitív ontológia minden szkepticizmus ellentéte. Husserl azonban úgy gondolta, hogy magát az ontológiát és a többi eidetikus tudományt is alá kellene vetni, ha mégoly „nehéz” is, a fenomenológiai *epochénak*.

Habilitációs munkájában Patočka is úgy véli, a Lét további vizsgálatához fenomenológiai redukcióra lenne szükség. Csakis a tiszta tudat, e redukció reziduuma, tudna számot adni a Lét jellegéről. Miután nem egzisztál, hanem pre-egzisztál, maga a számadás. „A puszt

horizont-intencionalitást is, melyről azt állította, hogy az előbbinél nem kevésbé gazdag.

¹⁷ „A világ egész horizontja azt jelenti: az átmeneti egész horizontja mindig, minden tekintetben (térbelileg, időbelileg, tartalmilag) minden aktualitás határán túl van. A világ mindig több, mint amit a perspektíva belőle meg tud ragadni”. Ugyanott, 45. o.

¹⁸ Patočka főleg a természetes világ *Ideen I* és *II* általi leírását és elemzését ismerte. A Husserlrel való rendszeres összevetésnek az interszubjektivitásról szóló trilógiát (Husserliana XIII–XV) is figyelembe kellene vennie.

tudatra való redukció megmutatta, hogy az adottság önmagában nem valami létező, ami egzisztál, hanem tisztán a *létező fenoménja*. Ez a fenomén azonban, épp azért, mert fenomén, azaz nem valami felfedett, megnyilatkozott, talán nem kevesebb, mint a létező maga. Viszont *magában foglalja* mint olyasmit, ami igényt tart az elismerésre. Azt fogjuk mondani, hogy az *van*, ami a tézisére való igényét fel tudja mutatni. A lét kimutathatóság.”¹⁹ Hogy pontosabbak legyünk, hozzátehetnénk még azt is, hogy a Lét permanens kimutathatóság, ami nem is annyira a kimutatott, vagy ami kimutatható, mint inkább azok megokolása vagy tulajdonképpeni alapja. Így értelmezhetnénk Husserl *Ausweisbarkeit*it, „kimutathatóság” fogalmát.²⁰

Az értelmező szándéka, még ha kritikai is, ebben a szakaszban nem lép túl Husserlen és az eredeti husserli szisztematikán. Ha a kimutathatóságnak valóban egyetemesnek kell lennie, akkor saját aktus-jellege meghosszabbításának kell lennie, vagy az elgondolható létezőktől kell-e különböznie? „Tematizálni kell”, válaszolná Patočka, „a létező minden alapvető területének kimutathatóságát és azt mint sajátos szerkezetű egységes fenomént kell megmutatni”, ugyanakkor „számolni kell azzal az esetleges ellenvetéssel, hogy maga a kimutathatóság valami »szubjektív«, s hogy az emberi lét és annak evidenciastruktúrái mellett lehetséges a létezőnek egy egészen más, számunkra teljesen felfoghatatlan kimutathatósága. Az ontológiát így olyan tudományként foghatnánk fel, mely arról szólna, hogy mi teszi a létezőket létezőkké, mi az, ami miatt azt lehet mondani, hogy olyan tudomány, mely meghaladja a filozófus illetékességét. Ez a misztikus szkepticizmus azonban lényegében értelemellenes, mert ahhoz, hogy egy ilyen transzcendens ontológiának egyáltalán valami értelme le-

¹⁹ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, 1936, 1970, 1992; 52. o.

²⁰ A husserli „kimutatás” idealista jellegű, az ész feladata. Olyan progresszív noematikus elemzésről van szó, mely – anélkül, hogy feladná a korrelációt – magára az önmagában vett és magánvaló tárgyra vonatkozik, s amelyben a noetikus tevékenység a „közvetlen intuícióna” redukálódik. Maga az *Ausweisbarkeit* tehát nem különbözik a lehetőségtől. Patočka értelmezése, mint látni fogjuk, ezt az irányt követi: a megnyilvánulás kevésbé idealista heideggeri fogalmához áll közelebb, s ugyanabból a történeti forrásból merítkezik, mint a Heideggeré.

gyen, nem meríthet máshonnét, mint az átélésből, melyen kívül nincs számunkra semmi. A lét lényegére vonatkozó kérdéshez pedig antropológiai előfeltételektől független apodiktikus terep kell, olyan terep, mely csak reduktív módszerre ad lehetőséget. Az ontológia ebben az értelemben olyan transzcendentális tan, mely a tetikus tudat lényegéről és formáiról szól.”²¹

Patočka itt nem használta ki azt a lehetőséget, hogy továbblépjen Husserlnél, az úgynevezett misztikus szkepticizmus meghátrálásra készítette. Még ha ez a misztérium elvetendő is, ez nem minden misztériumra érvényes. A redukción követően is találkozunk olyan létezőkkel és tézisekkel, melyeket a redukció meg akart szüntetni. De nem ez Patočka legfontosabb ellenvetése a redukció sokáig ellentmondásosnak tekintett husserli fogalmával szemben.

Mindenekelőtt tisztázni kell a fenomenológiai redukció előtti ontológiai helyzetet, és meg kell határozni a redukció viszonyát a mintául szolgáló karteziánus kételyhez. Husserl eredetileg nem akart olyan radikális lenni, mint Descartes. Nem tagadja a világ létezését, csupán a rá vonatkozó ítéletet függeszti fel. A módszeres kételkedéssel Descartes célja az volt, hogy bizonyossággal bíró tudományok ugyancsak biztos premisszáihoz jusson általa, s az embert olyan eszközökhöz juttassa, melyek biztosítják uralmát a világ felett. Patočka szerint Husserl más célt követ: „az új, módosított karteziánus eljárás nem a világbeli létezőben való kételkedés szféráját célozza meg, hanem a „létezőnek” egy új, kétségbevonhatatlan, mindaddig nem megpillantott és nem kimutatott területét”.²²

További probléma a husserli *epoché* kettős reziduuma, mivel itt kettős létezővel találjuk magunkat szembe, ami egyrészt a tudat, másrészt a világ léte;²³ ez utóbbi, vagyis az általános tézis, egyébként

²¹ Ugyanott.

²² Patočka, J. Úvod do Husserlovy fenomenologie. *Filosofický časopis*, 14. évf. 1966, 1. sz., 17. o.

²³ Patočka így eltávolodik a Lét kimutathatóságként való korábbi meghatározásától. A *Cogito* nem lét – Husserl számára viszont az, ahogy a német *Bewusst-sein* kifejezés is jelzi –, ontológiailag azonban, mint Descartes-nál látjuk, a lét szintjén van, melynek részese.

megkerüli, mégpedig kezdettől fogva, a redukciót.²⁴ Ha az egyes dolgok anticipálhatók, akkor ez érvényes a világ egészére is? A világ nem anticipáció, nem tehető át egy adekvát szemléletre, s létezése (vagy nem-létezése) nem verifikálható a tapasztalat valamely sorozatával. A világ egésze nem lehet, mint Husserl gondolta, prezumptív valóság, mely fokozatosan verifikálható és a végtelenségig korrigálható. Más szóval, és ellentétben azzal, ami történik, a múlt adottságát illetően az Egész nem lehet a megjelenésben adott. Ha a múlt nem lehet másként adott, mint az aktuális emlékezetben, akkor az mégiscsak, anélkül, hogy egyszerűen intenció lenne, a múlt adottságának módusza.

A világ egésze nem lehet verifikáció tárgya, ezért minden verifikáció előfeltétele. A világ létét a redukció sem rendítheti meg, s nem volna alapozható a puszta immanenciára. Noha a tudat mindig megelőlegezés, nem kevésbé határozza meg a világ adottsága, amit eltakarnak a tudat által konstituált viszonyok.

Ha a világ tételezése nem rendíthető meg, nem rendítheti meg az individuális ítéletek felfüggesztése sem, mivel egyetemes, s a redukció feladata, hogy ezt az egyetemes voltát igazolja. Egészében a világ transzcendenciája egy mindenütt jelenlévő totalitás, mely nem jelenhet meg individuális létezőként. Ez a létező nem lehet „előttem”, de minden tárgyiasság csak annak keretében létezik. Ami a tudatot illeti, épp azért, mert azt a belsőt tükrözi, amelyhez tartozik, képes gondolkodni önmagáról. Ezek után mi mást tudna megállapítani a redukció, mint azt, hogy az általános tézis, a valóságos totalitásának tézise, „saját tézisé”.²⁵ Ugyanígy mondhatjuk, hogy a redukció nem képes ezt a tézist sem meghaladni, sem egy nála elemibb tézisre alapozni, sem viszonylagossá tenni azzal, hogy beleilleszt valami nem-létezőt. Ez a tézis nem lenne érthetőbb attól, hogy valódi immanenciává vagy puszta tézissé tesszük objektív tartalom nélkül. Miért is tennénk? Ez azt jelentené, hogy eleve a szubjektív lét elsődlegességét feltételezzük.

²⁴ Husserl tiltakozott a redukció ilyen értelmű kritikája ellen. Tiltakozását azonban nem veszik figyelembe, amikor például hajthatatlanul azt állítja, nem iktatta ki a világot mint *eidost*. Lásd: Husserl, E.: *Ideen I*. Halle, 1913, 1928; Haag, 1976, (*Hua III*), 33. §.

²⁵ Ugyanott, 21. o. Hasonló módon fogalmaz Levinas is: „A redukció szubjektíváció.”

Noha ez a kritika egészében elég meggyőző, helyénvaló néhány megjegyzést fűzni hozzá. Mindenekelőtt a Husserl által megfogalmazott érvek ellenére sem gondoljuk, hogy a Descartes-i kételkedés lényegesen különbözne a fenomenológiai redukciótól. A fenomenológiai redukció mindennemű bírálatának hivatkozni kell a karteziánus kételkedés kritikájára, mégpedig abban a formájában, ahogyan a hagyományból ismerjük. Annál is inkább, mert Husserl maga Descartes-ból indult ki, anélkül, hogy felfogását előzetes bírálatnak vetette volna alá.

Tudjuk, hogy a redukciót, amennyiben a világra vonatkoztatjuk, az érdemtelenül privilegizált Ego pszichikumára is vonatkoztatni kell. A transzcendentális szubjektivitás ezzel a karteziánus *Cogito*-hoz közelebb kerülne. A fenomenológiai redukciót, akár csak az eidetikust, két szinten kell alkalmazni. Maga Husserl is „kettős redukcióról” beszél. Az első a képzelőerőnek, a „mintha” tapasztalatának, az emlékezésnek a szintje. A második olyan emlékek egész sorának kiiktatása, melyek visszanyúlnak egészen saját meghatározatlan múltamig. Megjeleníti egész múltamat vagy felfüggeszti múltra irányuló tudatom folyamát.²⁶

A redukció radikalizálása, ez a nem a jelenidejűsége, hanem – hangsúlyozza Husserl – a jelenidejűségben való redukció előfeltételek általános horizontjához, empirikus kontinuitáshoz mint olyanhoz vezet. E kontinuitás megragadása azaz konstituálása már nem percepció, hanem „fenomenológiai reflexió által valósulhat meg”.

Megvalósulnának ilyen fordulatok redukció nélkül?

A transzcendentális szubjektivitás, amennyiben nem egyszerűen a pszichikum lemásolása, eleve jelenvalónak tekinthető (lásd Husserl,

²⁶ A redukciónak ez a fogalma, melynek kifejtése egy későbbi szövegben található (Husserl, E.: *Erste Philosophie*. 2. kötet, Haag 1959 (Hua VIII), 39. előadás), nem új. Emlékeztet az *Előadások az időről* radikalizált redukciójára, ahol a tudatfolyam kiiktatásának célja a reflexiót lehetővé tevő *nunc stans*, „örök most” elérése. Patočka ismerte ezeket a szövegeket, különösen a másodikikat, melyhez kommentárokat is fűzött (Patočka, J. Úvod do Husserlový fenomenologie. *Filosofický časopis*, 14. évf. 1966, 1. sz., 17. o.). A redukció magyarázata és méginkább kritikája azonban nála ugyanúgy elaprózódik, ahogy Husserlnál is. Így az értelmezőre hárul a feladat, hogy valamennyi redukciót egy tető alá hozza, és megfejtse a redukciós folyamat egészének értelmét.

E.: *Erste Philosophie*. 2. kötet, Haag, 1959 (*Hua VIII*), 79.). Husserl ugyanis tudatosítja, hogy a transzcendentális szubjektivitáshoz való eljutásnak nem szükségképpen feltétele annak redukciója, ami a természetes világban magától értetődő, azaz nyilvánvaló. *Das* (a transzcendentális szubjektivitás) *kann von vornherein gewollt sein* (Ugyanott, 76., 17. jegyzet).²⁷ A transzcendentális szubjektivitást lehet előre akar-ni, a világegyetemtől elvonatkoztatva. Csak a szkeptikus filozófusoknak kell kételkedni ahhoz, hogy felfedezzék a Cogito-t.²⁸ Ér ennyit a sok redukció, melyek lényegében semmit nem redukálnak?

Aki ilyen kérdést feltesz, félreismeri Husserlt, eltökélt szándékát gondolatának végigvitelére, hogy megtalálja annak „archimédeszi pontját”. Noha tudatosította a redukció és a redukciók korlátait, műveiben következetesen ragaszkodott hozzájuk. Meghagyja a restitúció és a kreáció közt ingadozó konstitúció fogalmának kétértelműségét, s nem adja fel a világ destruálásának hipotézisét sem.

Ez utóbbi fogalomnak érdemes külön figyelmet szentelni. Husserl mérlegelte a világ nem-létezésének lehetőségét, mely „transzcendentális látszatot” eredményezett volna. Ez „egészen üres lehetőség, aminek ellentmond a tapasztalat, összhangja teljes erejével, olyan hipotézis, mely teljesen védhetetlen”.²⁹ Meglepő számunkra, hogy Husserl nem vállalja az empirikus totalitás teljessége és az abszolút üresség végletes ellentmondásának félelmetes következményeit? A megidézett semmi csak az empirikus totalitással párosítható össze, de nem a Léttel?

Husserlnek szándéka eljutni egészen a semmiig (*nihil*), túllépve mind a szubjektivitáson, mind a világon. Egyik szövegében említi az „egyetemes redukciót”, mely akár a világ egészét is képes lenne nihilizálni.³⁰ A valóságban ez „totális rálátás” (intuíció?) élményeimre, melyek tárgya a rálátás totalitása és az objektív totalitás közti intenci-

²⁷ Husserlnek ez az utólagos bejegyzése a fordításokból gyakran hiányzik.

²⁸ Jankelevitch, V.: *Philosophie première*. Paris, 1954, 68. o.

²⁹ Ugyanott, 67. o.

³⁰ „Itt arra gondolunk [...], hogy életem, átélt világom összegzése, amire most vállalkozom, aktus. Tárgya épp az az intencionális viszony, mely benne megvalósul vagy melyet tételez.” (Husserl, E.: *Erste Philosophie*. 2 kötet. Haag 1959 (*Hua VIII*), 158–159. o.)

onális viszony. Következménye a horizont–tudat; megfogalmazása emlékeztet a „horizont–intencionalitásra”, melynek fontosságát, s egyben problematikus voltát Patočka is észrevette.³¹

A szóban forgó hipotézis nyilvánvalóan ellentétben állna azzal is, amiről az apodiktikus evidenciával kapcsolatban szóltunk.³² A világról folytonosan megélt tapasztalatomat ráadásul ez a nem-létezés egyáltalán nem érintené.³³ Mi legyen a korrelátumokkal, „mit kezdjünk velük, ha nem létezik semmi”?³⁴ Husserl e szavakkal teszteli hipotézisének következményeit. Ha elfogadjuk a korrelációt, nem teszi ez a *Cogito*-t a semmivel szemben semmissé? Más szóval ahhoz, hogy a transzcendentális szubjektivitás ezt az egyetemes nihilizációnál még radikálisabb nihilizációt túlélje, úgy kellene rá tekintenünk, mint ami nem csak értelmet, de létet is terem, mint olyan tiszta aktusra, melynek „szituáltága” túl van magán a Létén is. Abban, hogy Husserl művében a szubjektivitásnak ilyen felfogása is jelen van, csaknem va-

³¹ Husserl ugyanazon szövegét olvasva késztetést érzünk ennek továbbgondolására. Vajon ezek után tiltani, érvényteleníteni kell, méghozzá „egy csapásra” (*in einem Schlage*), minden aktuális vagy potenciális adottságot, minden érdeklődést valamely érték, sőt a világ egésze iránt, miközben a nihilizáció eme aktusa annak köszönhetően lehetséges, amit az egyetemesség tudatosításának mondanak (vö. ugyanott, 162. o.). A másik oldalon hiábavaló az egyetemes tudatnak az a törekvése, hogy az egyetemességre hivatkozva mindent megszüntessen: a fokozatos nihilizációval párhuzamosan mögötte újraépül, mint határ-eszme, a maradvány fala. A világ totalitása létezésének kétségbevonása, mint látjuk, intencionális síkon lehetséges, a valóságban azonban nem realizálható. Husserl tudatosította, hogy ami határt szab az intenciónak, az az identitás elve: „Was immer ich tue, bin ich im Sein.” (Bármit teszek, a Létben vagyok.) Ugyanott, 266. o.

³² A 37. előadás címe: „A világ lehetséges nem-létezésének apodiktikus bizonyossága és a szubjektivitás transzcendentális életének érvényesítése”.

³³ Husserl, E.: *Erste Philosophie*. Id. kiadás, 74. o.

³⁴ Ugyanott, 69. o.

lamennyi értelmezője egyetért.³⁵ Magától Husserltől sem idegen, hogy az így definiált transzcendentális szubjektivitást nevének nevezze.³⁶

A fenomenológiai redukció ily módon eltávolodás az eredeti és súlyponti husserli szisztematikától – a végső értelme is ez –, ahol a prelogikus és annak (empirikus, szubjektív stb.) formái még a logikán „belül” vannak, és a (kanti transzcendentálist követő) transzcendentális elmarad a nyomatékosabb értelemben vett transzcendentálistól.

4. A szubjektív fenomenológiától az aszubjektív fenomenológiáig

a) Empirikus szint

Patočka – akárcsak Landgrebe – felteszi a kérdést, vajon az első filozófia irányában haladó fenomenológia valóban transzcendentális filozófia-e.³⁷ Úgy véli, éppen a korreláció az akadálya annak, hogy teljes egészében a klasszikus német idealizmus kereteibe tudjuk helyezni. „A transzcendentális fenomenológia mesze túlmegy a transzcendentális filozófia addigi szabályát jelentő szubjektív megalapozás gondolatán azzal, hogy egy olyan aszubjektív transzcendentális filozófia gondolatát fogalmazza meg, mely nem függne a világtól leválasztott szubjektumtól.”³⁸

³⁵ Például H. L. van Breda, E. Fink és R. Ingarden, aki a filozófiai rendszerek osztályozásában Husserl fenomenológiáját „idealista-függő kreacionizmusként” tartja nyilván, melyben a világ másodlagos, a tudatból „levezetett”.

³⁶ Ezt igazolja közvetve egyik állítása (Ugyanott, Bg. XIII), miszerint a világ apodiktikus voltát csak a Teremtő szüntethetné meg.

³⁷ Patočka, J.: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie. *Studia Minora Fakultatis Philos. Univ. Brunensis*, F 14–15, 1971, 11. o.

³⁸ Ugyanott, 12. o. A német hagyományú transzcendentális filozófia és a husserli fenomenológia közti különbségek Landgrebe szerint: a transzcendentális dedukció szabad variációkkal való helyettesítése; a szemlélet fogalmának értelmezése; Husserl laza fogalomhasználata. Vö. Landgrebe, L.: La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendante? *Les Etudes philos.*, 9, 1954, 315–323. o.

Husserl már a *Logikai vizsgálódások* óta ennek az aszubjektív fenomenológiának az útját járta, pontosabban, amikor Brentano pszichikummal kapcsolatos felfogását követve, a tárgyiasságokat megjelenési módjaik alapján kezdte elemezni.

Husserl ugyan elvetette a „fizikai” és „pszichikai” jelenségek brentanói megkülönböztetését, azonban Patočka szerint megtartotta az immanens tárgy fogalmát. Transzcendens (tudati) tárggyá alakítja, csak az élményeknek tulajdonítva immanens jelleget; egyelőre fenntartja az élmény és a jelenség megkülönböztetését is, erre ez utóbbi lehetőséget ad. De mi legyen a „pszichikai jelenségekkel”? Azokra úgy kell tekinteni, mint magukra a dolgokra. Husserl lehetőséget lát arra, hogy a világot úgy magyarázza, hogy a megjelenést az egészen bizonyosnak tekintett élményekre alapozza. Patočka szerint a husserli fenomenológia transzcendentális jellege e fenomenológia karteziánus jellegéből fakad, amire rádupláz a nem egészen megemésztett brentanizmus.³⁹ Majd a Logikai vizsgálódásoknak azokat a részeit kommentálja, melyekben szerinte ez az aszubjektív vagy „noematikus” fenomenológia körvonala azódik.⁴⁰ Javasolja a dolog „számomra létezése” (az élmény szintjén) és „előttes” (előttem való) – nem átélt, aszubjektív – létezése megkülönböztetését. „A tetikus és adott-sági jellemzők »szubjektivitása«, »külsődleges« (itt előttünk), akárcsak maguk a dolgok, melyek megjelennek.”⁴¹ Husserl a megjelenést nem-megjelenő élményekre alapozza, ezzel a percepciót eredeti móduszként elgondoló felfogását heterogén, érthetetlen elemmel terheli. Más szóval: eljuthatok az identikushoz, magához a dologhoz valamilyen eidetikus intencionalitásból? Patočka erre így válaszol: „a percepció tárgyának, például egy doboznak, különböző aspektusai *ugyanazon* do-

³⁹ „Sőt azt is mondhatnánk, hogy e feladat rendszerszerű elvégzésével jut el Husserl odáig, hogy a transzcendentális problémát ebben a rá jellemző formában vesse fel, s hogy a karteziánizmus, melynek gyakran számlájára írták a tiszta tudat mint abszolút lét husserli teóriáját, nem más, mint a megemésztetlen brentanizmus maradványa.” Patočka, J.: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie. Studia Minora Fakultatis Philos. Univ. Brunensis*, F 14–15, 1971, 19. o.

⁴⁰ Vö. ugyanott, 19–22. o.; Husserl, E.: *Logische Untersuchungen* II. Halle, 1901, 1913, 1984 (*Hua* XIX), 380–385. o.

⁴¹ Patočka, J.: i. m. 21. o.

log aspektusaiként jelennek meg. A dolog azonban, mely aspektusai-
ban megjelenik, nyilván nem az intenció, hanem a dolog, mely pers-
pektívák pluralitásán keresztül igazolódik. A dolog nem a megértés
aktusa mint olyan, hanem amit a perspektívákon keresztül megértet-
tünk.”⁴² Mindezek után mi az Ego szerepe a percepcióban?

Kell itt lennie valamilyen teljesítménynek, mellyel ezek a pers-
pektívák, profilok transzcendálhatók, azaz valamilyen szubjektum-
nak. Maga a szubjektum, mely a dolgokat megjeleníti, azonban nem
jelenik meg, nem megragadható. A Cogito Egója bizonyosság, de nem
a lét bizonyossága, hanem a tartalomé.⁴³ A megjelenés mezejének
ugyanaz a szerepe, mint az Egónak: megmutatni a dolgot anélkül,
hogy maga is megmutatkozna. „A noetikus oldalon való megragadás
helyett, az élmény mint olyan immanens vizsgálata helyett, a tiszta
immanenciára való redukálás helyett, aminek része a noematikus
transzcendencia, a fenomenális mezőt kellene vizsgálni, ahol a
megjelenés megjelenik, a fenomenális létet kellene vizsgálni, a létező
megmutatását, megjelenítését, a létező mint olyan megjelenítését a
jelenben anélkül, hogy témává lenne, a dolog visszahúzódását, ilyen
értelemben való megjelenését.”⁴⁴

A tetikus, adottsági jellemzőkben, folytatja Patočka, nincs semmi
szubjektív, nem hozzám (*zu mir*), hanem a külső – bár nem-objektív –
fenomenális mezőhöz tartoznak. Vonatkozik ez a teljesülés (üres in-
tenció) és a csalódás folyamataira is. Az intencionalitás husserli fo-
galmát Patočka itt problematikusnak tartja – akárcsak a „hületikus
adat” és az aktus fogalmát, melyekhez később még visszatér.⁴⁵

⁴² Ugyanott.

⁴³ Patočka elutasítja az „*ego cogito*” „ego-cogito” szerkezetként való felfogását. Konkrétabban: „Az ego cogito egója persze közvetlenül bizonyos, de ez a bi-
zonyosság nem valamely tartalom bizonyossága. Ellenkezőleg, ez egyszerű
egzisztenciális bizonyosság, mely minden tartalomtól mentes, leszámítva azt
a tényt, hogy ez az ego az, aminek a megjelenő megjelenik; a megjelenés, a fe-
nomenális mező, az ő megjelenése.” Ugyanott, 22. o.

⁴⁴ Ugyanott, 21. o.

⁴⁵ Patočka itt Ingarden, Assemissen és mások kritikáját veszi alapul. Az *Ideen I*
nem tisztázza világosan az *adatok* (valamint a noézis egész *morphé-hülé* szer-
kezete, s annak a noézishez való viszonya) helyét a noéma és a korreláció vi-
szonylatában.

A klasszikus fenomenológia, a tudat önreflexiójára alapozott transzcendentális filozófia egész rendszere végül áldozatul eshet saját felfedezéseinek és azok pontatlan megfogalmazásainak. Az eredeti modust eltérítették az eidetikus vagy kategoriális intuíció javára, az Ego létezését (*Ego sum*) csak a noézisnek tulajdonították,⁴⁶ nem a szerves testiségnek. A *sum*-nak testet kell öltetnie, az Ego csak a saját test síkján nyilatkozik meg.⁴⁷ A természetes világban való élet lényegileg testi. Patočka ezen „*fenomenális*, nem pedig objektív vagy fizikai testi-séget” ért, mely lényegileg mozgásban van, mégpedig „vitális mozgásban”.⁴⁸

Husserl némely fogalmát és eredményét tehát pontosítani és tisztázni kell – ez Patočka végkövetkeztetéseire is érvényes. A noematikus fenomenológia körvonalazásával próbálkozva Patočka főleg az V. és VI. vizsgálódást veszi szemügyre. Már azokban megtalálhatók az olyan kérdések, mint a dolgokkal, az élménnyel, a *Cogito*-val kapcsolatos gondolkodásmód. A pszichologizmus kritikáját már erre alapozza. Husserl nem korlátozza vizsgálódásait az empirikum ontológiai megközelítésére. De nem ragad le itt, tanulmányozza a korabeli pszichológiai elméleteket, hogy azokból továbbiakat építsen. Ez a magyarázata a tapasztalat és percepció szofisztikus okfejtésének, mely tele van distinkciókkal, struktúrákkal és relációkkal. Patočka maga is eredeti modus, a percepció rehabilitálását tűzte ki célul. A percepció azonban magát a dolgot, amennyiben rátalál, csak megjelenésében, nem pedig létében ragadja meg. Az észlelés a magánvaló létet (a dolog magánvaló létét) számomra való létévé teszi. Az egyedi dolog lényegében az marad, ami. Husserl arra számít, a képzelet variációja elvezet a dolog

⁴⁶ Ugyanott, 24. o.

⁴⁷ „A *sum* abban az értelemben nem dolog, hogy sosem jelenhet meg autonóm módon, csak a dologhoz viszonyuló viselkedéshez kapcsolódva nyilvánul meg. Ezért mindig mint testi *ego* jelenik meg.” Ugyanott, 25. o.

⁴⁸ Patočka itt Husserltől eltávolodva Heidegger hatása alá kerül, aki számára az időbeliség „időiesít” attól függően, milyen hangsúlyos a lét három időmódusának egyike vagy másika. Ebből ered a mozgás három alaptípusa is, melyekről a későbbiekben még szó lesz: a legyökerezés mozgása, az azt követő (különböző modalitások – születés, függőség, szükségletek stb. – szerinti) vitális mozgás, mely befogadja mindazt, ami már itt van – mint a föld, minden mozgás mozdulatlan referense.

identikus létéhez. Valójában azonban eltávolít attól, mutatva, hogy a tudat adott modusa és a lét között nincs intencionális viszony.

Meglepő, hogy Patočka csak a *Logikai vizsgálódásokra* szorítkozott, s a noematikus fenomenológia fonalát nem követte tovább az *Ideen I* és *II*-ben, melyeket pedig jól ismert.

Az *Ideen I*-nek több olyan része van, melyekben Husserl azt fejtegeti, amit noematikus eidetikának nevezhetnénk.⁴⁹ Erről olyan kifejezések tanúskodnak, mint az „észlelet mint olyan”, „noematikus értelem”, „noematikus intencionalitás”,⁵⁰ „noematikus szempontú észlelés”, „tárgy mint olyan”, „noematikus leírás” stb. Patočka szerint a kimutathatóság modusaival helyettesített reflexiónak a noematikus fenomenológiában csak igen kis szerepe lehet. Nem azt mondja-e már Husserl is, hogy a noematikus korrelátumokat közvetlenül kell megragadni?⁵¹ Az *Ideen I*-ben alkalmazott módszertani fejtegetéseket találunk a noematikus fenomenológiáról,⁵² mely Husserlnek az anyaggal kapcsolatos filozófiája lehetett volna.⁵³

Patočka tehát a Husserl művében megtalálható aszubjektív fenomenológia követelményét hangsúlyozza. Szerinte ez lehetett volna, a szubjektív fenomenológiával együtt, az „egyetemes tudomány”.

⁴⁹ Vö. Husserl, E.: *Ideen I*. Halle, 1913, 1928; Haag, 1976 (*Hua* III), 88, 90, 104, 108. §.

⁵⁰ Végső esetben noetikus intencionalitásról lehetne szó, a noematikus intencionalitás, úgy tűnik, vitatható. Ha ezen különböző rétegek és modalitások viszonyait értjük egyetlen noémán belül, ontológiai szempontból – azaz a közvetlen létjelleg (*Seinscharakter schlechthin*) szintjén, ami „a lét minden modalitásának ősfarmája” (*Urform aller Seinsmodalitäten*) –, ezek a rétegek és modalitások elvesznek. Ha pedig a noéma mint „értelem” és a tárgy viszonyát értjük ezen, akkor a megkülönböztetés – ugyanezen ontológiai szempontból – felesleges, mert a dolog „értelme” megegyezik a dolog „létével”.

⁵¹ Vö. ugyanott, 108. § Die noematische Charaktere sind keine Reflexionsbestimmtheiten.

⁵² Ricœur a „noematikus reflexió” kifejezést használja azt állítva, hogy az *Ideen II*, melyben a kifejezés szerepel, inkább módszertani, mintsem doktrínászerű idealizmust képvisel. Ricœur, P.: *Analyses et problèmes dans Ideen II. Revue de Métaphysique et de Morale*, 56. évf. 1951, 357–394. o.; 57. évf. 1952, 1–16. o.; *A l'école de la phénoménologie*. Paris, 1987.

⁵³ Husserl, E.: *Ideen II*. Id. kiadás, 15. §.

Már messze vagyunk Husserl eredeti tervétől: a pszichológiai és a logikai módszer összekapcsolásától. De továbbra is a husserli rendszeren belül maradunk, mely mindinkább közeledik az európai filozófiai hagyomány területeihez és diszciplínáihoz, leszámítva szerveződésük, kidolgozásuk módját. Az anyag filozófiájának gondolatát Husserlnél olyan fenomenológusok igazolják, akik életművét rendszerszerűen tanulmányozták (például Hedwig Conrad-Martius, Alwin Diemer és a már említett Roman Ingarden).

Még ha nem is kell túl komolyan venni Husserl meghaladásának gondolatát, Patočkánál ez a szándék jelen van. Épp az imént vázoltuk ilyen irányú próbálkozását – alulról meghaladni a fenomenológiát; ez a próbálkozás Merleau-Pontyéra emlékeztet, aki azonban felülről is meg fogja kísérelni.

b) Transzcendentális szint

Husserlt a pszichologizmus elszánt bírálata tette híressé. A valóságban ezzel a problémával egész életében küszködni fog. Tudniillik lehetségesnek tartja, még ha később bírálják is ezért, a „jó” pszichologizmust – a „transzcendentális pszichologizmus” formájában.⁵⁴

Patočka szerint bizonyos pszichologizmus Husserlnél annyiban végig jelen van, amennyiben döntő szerepet tulajdonít az intencionalitásnak és elismeri, hogy az élménynek lehet nem intencionális összetevője.⁵⁵ Magának az intencionalitásnak a jellemzése kétértelmű: bár a tudat képes a dolgok adekvát megragadására, sötét potenciálitása számos, a tudatalattit, stb. érintő pszichológiai kérdést vet fel.

⁵⁴ Vö.: Husserl, E.: *Formale und transzendente Logik*. Halle 1929, 1974 (Hua XVII), 99. §.; Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*. Paris, 1931, Haag, 1950 (Hua I), 14. §.

⁵⁵ „A reprezentánsok vagy a benyomásnak mint az élmény részének husserli eszméje nem egészen mentes a kétértelműségtől. A tudatos életnek biztosan van olyan összetevője, mely további tapasztalatok felé mutat és utal azokra, de nem olyan mértékben, hogy tudatos aktus valódi összetevője lenne. Nem kizárt, hogy Husserlnek ezzel kapcsolatos felfogása a pszichologizmus bizonyos nyomait hordozza.” Patočka, J.: *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie*. Praha, 1966. (Egyetemi jegyzet), 42. o.

Patočka szerint a fenomenológia a maga szubjektivizmusával a klasszikus német idealizmus vonalát képviseli, annak keretei között. A fenomenológiai redukció azzal, hogy ragaszkodik a szubjektív immanenciához, feladja a világ, az emberi gondolkodás és cselekvés értelmének tisztázására irányuló programját. Ha Husserl több inspirációt merített volna Hegel,⁵⁶ sőt Descartes⁵⁷ filozófiájából, meghaladhatta volna a *Cogito*-t és megszabadulhatott volna a szubjektivizmustól.

Néhány értelmező felfigyelt a fenomenológiában meglévő teológiai üzenetre és továbbfejlesztette azt.⁵⁸ A teológia fogalma, utalás a transzcendentális addícióra, az Ego abszolút szubjektumként, a konstituálás teremtként való értelmezése, a belső időtudat elemzése, a másik konstituálása: mindezek az utak elvezethetnek egy olyan transzcendentálishoz, mely a *Cogito* és a kanti transzcendentális fölött helyezkedik el. Nem hagyhatjuk ebben az összefüggésben figyelmen

⁵⁶ „...a szubjektivizmus szükségképpen elvezet bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy vajon a jelentés értelmének motívumát, mely e filozófia vezérfonala, nem ássa-e alá a szubjektivizmus. Mert a szubjektivitás által kialakított értelem mint univerzum, mint világ, ugyanis *újra megtalált* értelem, valamit újra megtalálni viszont azt jelenti, hogy azt korábban elvesztettük; az abszolút szubjektivitás miért vesztette el önmagát, vagy eredetileg nem is volt önmaga? Hogyan alapozható ez meg a ténnyel, mellyel a fenomenológia kezdődik, és melyet el kell fogadni? Hegel és teológiai filozófiája számára a választ az a gondolat jelenti, miszerint a világot az isteni lény abszolút szabadságából teremti, mely lény ugyanakkor abszolút szükségszerűség is. Husserlnél, aki igyekszik nem teológiai módon gondolkodni, ezen a helyen egyszerűen kérdőjel van.” Patočka, J. Úvod do Husserlovy fenomenologie. *Filosofický časopis*, 1966, 5. sz., 587. o.

⁵⁷ Ricœur hasonló értelmű megállapítása szerint a kartezianizmus husserli interpretálása egy neokantiánus értelmezése, nem pedig mondjuk egy Gilsoné vagy Laporte-é, s hiányzik nála a *Cogito* és az Isten léteztetése közti alapvető polaritás. Míg Descartes a *Cogito* fölé Isten transzcendenciáját helyezi, Husserl a transzcendentális Ego fölé az *alter ego* transzcendenciáját állítja. Vö. Ricœur, P.: Etude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl. *Revue Philosophique de Louvain*, 92. évf. 1954, 75–109 o.; *A l'école de la phénoménologie*. Paris, 1987, 76–77. o.

⁵⁸ Többek között E. Stein, R. Bultmann, K. Held, J. Héring, M. Nédoncelle, L. Malevez, H. Duméry, M. François.

kívül a fenomenológiai vagy transzcendentális redukció nihilizáló hatását. Mégiscsak, ez a redukció egyetemesség-gondolatával Descartes-hoz, merészségével Plótinoszhoz fogható. A világ, az eidetikus tudományok, sőt Isten nihilizálása frivolnak, feleslegesnek tűnhet. De ne legyünk bátortalanok! Ha a filozófáló Ego tagad valamit, gondol az azonosság elvére? Nem, ha a tagadás aktusa komoly és teljes. Az ilyen negáció lehetetlensége csak később mutatkozik meg. Eközben azonban, mielőtt még visszatérne az érthetőhöz, nem pillanthatta meg, akárcsak egy villanásra is, a megérthetetlen?

Husserl, s az immanentista, de befejezetlen és nyitott fenomenológia víziója után Patočka tovább halad a maga útján a jelen újabb és méginkább a múlt olyan filozófiai kezdeményezései felé, mint Heidegger, a görög mitológia, a filozófia mint Európa szellemi alapja, a három mozgás elmélete mint a természetes világ központi magva.

c) A mozgás szintje

Az említett vitális mozgás mind az ember, mind a tudomány elidegenedéséhez, egyszóval válsághoz vezet.⁵⁹ E mozgás mindkét alapmozzanata, vagyis az elidegenedés és annak meghaladása egy még radikálisabb elszakadást feltételez, ez pedig a mozgás harmadik típusa, az igazság mozgása. Ez a mozgás, melyet Patočka a legfontosabbnak tart, az egzisztenciát leglényegibb létében érinti. „Ebben az utolsó mozgásban”, írja, „arról van szó, hogy a lényegben és legsajátabb emberi lehetőségemben lássam magam, saját evilágiságomban, mely egyszerűsmind viszonyulás a léthez és a világegyetemhez.”⁶⁰ Vajon ez nem

⁵⁹ Patočka érvelése Husserl érvelésére emlékeztet. A környező világ fokozatos megszervezését korlátozza mindaz, ami nem uralható, a káosz, mely mind több szervezést és technikát tesz szükségessé. Minél inkább törekszik a jelenkor embere anyagi szférájának kiszélesítésére, hogy életlehetőségeit növelni tudja, paradox módon annál inkább érzi, hogy mindez zsákutcába vezet. A mai tudomány és annak kinövése, a „technotudomány”, e helyzet ágensei és eszközei. A dolgok manipulálásával a valóság egészét szeretnék transzformálni. Lefoglalják a tárgyiasságok, azok elemzése, kiszámítása és előrejelzése, eközben megfeledkeznek eredetükről – „az emberi élet saját teremtményei hálójában vergődik”.

⁶⁰ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1970, 228. o.

egyszerűen az ontológiai nézőpont újrafogalmazása? Nem, mint látni fogjuk, mert az igazság mozgása a Lét megnyilvánulásának mozgása egy nyomatékosabb értelemben, a „hagyni lenni, és tenni azért, hogy valami legyen” értelmében. A mozgásban levő és mozgás általi lét e megnyilvánulására Patočka a görög *alétheia* kifejezést használja.⁶¹ Ennek értelmezése során több forrásra hivatkozik, de megkísérli szintézisbe hozni Heidegger,⁶² Fink⁶³ és Arisztotelész⁶⁴ felfogását is. Megoldása dialektikus lesz: Ha a szubjektum küldetése az, hogy a világon legyen, hogy a világba küldjék, elfedve azt – a „világ hívószava” az emberben a világosságra való felhívás. Az egyirányú fenomenológiai látásról – a tárgytól a szubjektumig és fordítva – át kell térni a dialektikus értelmezésre, vagy ahogy Patočka mondja: a „dialektikus láthatóságra”, mely kettős vagy inkább vegyes látást tesz lehetővé.⁶⁵

Messze kerültünk volna Husserltől? Nem gondoljuk. Az ontológiai értelemben vett konstituálás fogalma egyszerűen szükségessé teszi a tisztázást és pontosítást. A transzcendentális szubjektivitás és a világ (-egész) fenoménja közti korreláció, mint fentebb megállapítottuk, már nem lehet intencionális.⁶⁶ Legfeljebb reverzibilitásukról beszélhetünk.

⁶¹ Vö. Rezek, P.: La philosophie de l'eupéanité comme métaphysique du mouvement dans l'oeuvre de Jan Patočka. *Critique*, 1987, 485. sz., 884. o.

⁶² Heideggernél az *alétheia* a jelenvalólét (Dasein) alapszik.

⁶³ Patočka Finknek erre az ideájára gondol: az élet ontológiai elemzésének a világ elemzésének kell lennie, annak alapvető paramétereivel (idő, tér, mozgás) együtt.

⁶⁴ „Arisztotelész mozgásfogalmát radikálissá kell tenni az eredeti élet értelmében, mely a maga egységét nem a megmaradt szubsztrátumból nyeri, hanem saját és a dolog egységét mozgásban teremti meg.” Lásd Rezek, P.: i. m. 884. o.; Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, 1970, 221. o.

⁶⁵ Ebben nincs semmi patologikus, a dolgok természetéből adódik. A világonlét fenoménja, mint fentebb jeleztük, *vegyes* fenomén.

⁶⁶ Landgrebe sem gondolta, hogy a megoldást Husserlen kívül kell keresni: „Husserl számára a vagyok (*sum*) bizonyossága már magában foglalja a világot, nem a dogmatizmus, hanem inkább a *hé pszükhé ta panta pósx esztin* antik bizonyossága értelmében. Ez olyan bizonyosság, melyben az ember mint gondolkodó lény olyannyira egységet alkot azzal, aminek a gondolkodás tárgyának kell lennie, hogy a Lét felfedése, megnyilvánulása (*Offenbarkeit, alétheia*) lehetségessé válik számára. Ugyanis minden gondolkodás arra

Az ontológiai nézőponthoz való visszatérést olyan kérdések gazdagítják, mint a rituális viselkedés, az inkarnáció titka, a mítoszok. Ezek része az erős értelemben vett történelem is, mely, jóllehet vitális mozgással indul, nem vezethető le ebből a mozgásból.⁶⁷ Legyen e mozgás vizsgálati módszere akár a tiszta reflexió, akár a kontempláció, Patočkanak meggyőződése, hogy az nemcsak a *praxisra*, de az erkölcsre is hatni fog.

Már a primitív rituális viselkedés is többet fejez ki, mint egyedi dolgokhoz vagy akár a világ egészéhez való viszonyulást, egyrészt mindazon erők segítségül hívását, melyek a világ minden részét uralják, másrészt egy küldetés látomását ugyanabban a világban. Így könnyebb a küldetést teljesíteni, és elfogadni egy véges lény sorsát. Itt már nem a végességre adott viszontválaszról, a megmerevedésre és megbénulásra való hajlamról van szó, mint az első esetben, ellenkezőleg, a saját halandósággal való kibékülésről, bármilyen paradoxnak is hangzik ez. A rituális szimbolika verbális megfogalmazása a mítosz.⁶⁸

Az elbeszélés mítoszra jellemző múltidejűsége az ember legyökereséhez és a jövőre való orientálódásához képest mellékes. A mítosznak ezt a szerepét a *Genézis* teremtésmítoszának példáján láthatjuk. Patočka azt a kérdést teszi fel, vajon a paradicsomból való kiűzés, amit boldogtalanság, nyomor, fájdalom stb. kísért, nem az első mozgásból a másodikba való átmenet előképe-e, s az ember nem fele-

szorítkozik, hogy kinyilvánítsa, ami önmaga által mutatkozik, anélkül, hogy alávetné magát azon fogalmaknak, melyeket eredendően az ész hoz magával.” Landgrebe, L.: *La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendante? Les Etudes philos.*, 9. évf. 1954, 322–323. o.

⁶⁷ Az igazság vagy az ön-megértés mozgásának értelmezése arra utal, hogy az ember és az emberi munka definiálásához nem elégséges a *homo faber* fogalma.

⁶⁸ „Még mielőtt felvetődne a kérdés vagy elhangzana a gondolat, a mítosz már megadja a választ, kifejezve az eredeti kötelékeket, melyeket a legyökeresedés mozgásából ismerünk, mind az individuáció, mind az eredeti egység misztériumait, a viszály, a kitaszítás, a gyűlölet drámáit a primitív betakarás, vitális melegség, tragikus elvakulás árnyékában, amellyel ez a primitív melegség eltakarja a kegyetlen valóságot.” Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, 1970, 233. o.

lös-e ezért a sorsdöntő eseményért olyan mértékben, amelyen mértékben elidegenedését büntetésnek érzi. A büntetés létezése „nem egyszerűen itt van, hanem *viseljük*”.⁶⁹

A keresés célja továbbá nem az, hogy, úgymond, megtaláljunk valamit. „az élet, mely keres, nem keresne, ha találna. Igazsága abban áll, hogy az életet úgy mutatja meg, mint amit a lehetőség értelme köt össze, nem pedig olyan valóságként, mint az úton heverő kavics vagy lávadarab a Holdon.”⁷⁰ Ez az életnek egy másfajta fogalma, mely már nem reprodukciót jelent, mert a halált senki nem ruházhatja át másra. „*Lenni* az jelenti, abszolút egyediségben lenni, a teljes fenyegetettségnek kitéve. A fenyegetés akkor abszolút, amikor *mindent* fenyeget, amikor a fenyegetett után nem marad *semmi*.”⁷¹ A halál kockázatában, mely az egyetlen kockázat a szó valódi értelmében, az emberi létezés egyedi és visszafordíthatatlan jellege mutatkozik meg. Egyébként az ember annyiban képes a kételkedésre, amennyiben bevezeti a totalitás és a finalitás fogalmát. E gondolatmenet emlékeztet a husserli redukcióra, de annál sokkal radikálisabb gesztus, mert nem áll meg, mint a kételkedés, a Lét legalsó fokán. Teljes szakítást jelent, vagyis azt: ne legyek többé önmagam számára, adjam fel, áldozzam fel magam, hogy valami más legyen. Így minden elveszíti saját kezdeti ipszeitását azáltal, hogy valami magasabbrendűnek, egy magasabbrendű ipszeitásnak a megnyilvánulásává lesz.

Ebben az összefüggésben Patočka egy másik mítoszról, az Istenember mítoszáról is szót ejt. Az Istenember annak a tudatnak, mely az aktuálisan adott hatalmában van és annak parancsát követi, szükségképpen mint rivális jelenik meg. Egy csalás foglyaiként már nem különböztetjük meg a személyt és azt, ami mögötte van, ami végső soron uralkodik az emberiségen. Válságba kerültünk, s mindenkinek egyé-

⁶⁹ Igaz, jegyzi meg Patočka, hogy a tudás fája mítoszának azt az újszövetségbeli értelmezését, miszerint a bűnt, melyet egy ember hozott a világba, egy embernek kell abból kiirtania (Róm. V, 12), a Genézis könyve nem tartalmazza. Azok a vitális kötelékek azonban, melyek az ember számára lehetetlenné teszik a teljes szabadság elnyerését, évszázadok óta spekulatív és experimentális vizsgálódások tárgyát képezik.

⁷⁰ Patočka, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha, 1970, 233. o.

⁷¹ Patočka, J.: *Přirozený svět a fenomenológia*. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava, 1967, 64. o.

nileg kell döntenie. A jövő mindenki előtt nyitott, meghívásunk van a lemondásra alapozott életre. A megjelent Isten Királysága felé fordulás sem nem automatikus, sem nem kényszer, azt mindenkinek saját magának kell *megvalósítania*. Azok a tudatok, melyek csak a létezőt látják, az Istenember halálát kívánják. Győzelmük azonban illuzórikus, míg azok győzelme, akik képesek a valódi Lét megértésére, teljes; az Istenember feltámad halottaiból, „mert a halálos fegyver nem tudja eltalálni az igazságot, amelyre célóz. Az igazság nem *dolog*, nem olyasmi, ami egy pusztító, világon belüli erő hatókörén belül van”.⁷²

Ugyanabban az értelemben az a fordulat, melyet a harmadik mozgás képvisel, nem a világ elvesztését, hanem megtalálását jelenti. Patočka hangsúlyozza, hogy ez a fajta örökkévalóság nem jelenti az ember halhatatlanságát. Olyan élet ez, mely az önfeladásban, önmaga másnak való átadásában lehetőséget ad a Szeretetre. A biológiai szerelemhez vagy a szimpátiához képest ez az önátadás radikálisabb, és ugyanakkor feltétlen. Patočka nem habozik ezt a magasabbrendű és valódi Szeretetet az „élet transzszubsztanciációjának” nevezni, mely az atomizált és policentrikus élet helyett a szubjektumok egységes közösségét teremti meg.⁷³ Ezen a ponton úgy véli, a fenomenológiai redukció célja elérhető kommunikációval.⁷⁴ Talán éppen ez lehet a harmadik alapmozgás értelme, mely Patočka szerint végtelen és az éntől (önmagamtól) másokon keresztül az énig (önmagamig) halad.

Egy másik ellenvetése Husserlrel kapcsolatban a világ objektívációjára vonatkozik. Patočka szerint az objektivitás vagy magánvaló lét alapja nem lehet az interszubjektivitás vagy a szubjektumok konver-

⁷² Ugyanott, 233. o.

⁷³ Ez a leibnizi optimizmus vitatható. Nem inkább a monaszok és értékek redukálhatatlan pluralitása a gonosz forrása? Osztjuk V. Jankélévitch álláspontját, aki szerint ez mind személyi, mint monadikus szinten olyan konfliktus, melynek nincs metafizikai megoldása. A szeretet olyan eszmény, melyet folyamatosan aktualizálni kell.

⁷⁴ „Amit Husserl a maga fenomenológiai redukciójával mint a filozófiai reflexióban elérhető ténnyel megcélzott, a valóságban egzisztenciák kommunikációjának eredménye; transzcendálásuk olyan lények láncolatába, melyeket nem külső kötelékek kapcsolnak össze, s melyek nem az élet kis szigetei az objektív létező tengerében – a tárgyiasság számukra a lét óceánjából emelkedik fel, melynek szolgálatában kommunikálnak.” Ugyanott, 234. o.

genciája. Ugyanakkor nem tartozhat az egzakt tudományok körébe sem. Az objektiváció, mely metafizikailag értendő, a transzcendentális szubjektivitás *analogonjai* ételmében vett monászokkal kapcsolatos kérdés.

A természetes világban való élet „igazságban való élet”, mely egyedül képes e világ problémáinak megoldására. Ez az igazság nem abszolút, hanem véges, de nem viszonylagos, olyan igazság, melyhez az illúziók, az igazság betakarása ellen folytatott mindennapos küzdelmeink révén napról napra közelebb jutunk.

Összegzés

Megpróbáltuk nagy vonalakban vázolni Patočka hiteles és alkotó Husserl-értelmezését, mellyel kiegészíti Fink, Landgrebe, Ingarden, Ricœur, Merleau-Ponty interpretációit. Patočkának, jóllehet a szabad mozgásban és olykor véleménynyilvánításban korlátokba ütközött, Csehországban megvolt az az előnye, hogy meg tudta ragadni az ugyancsak csehországi születésű Husserl szellemét és megtalálni helyét a cseh filozófiában. Jan Patočka a fenomenológiai vizsgálatok megkerülhetetlen referenciáját képviseli hazájában.

Fordította Németh István

SUMMARY

Jan Patočka: A Critique of Husserl
On a Metaphysical Reading of Husserl's Phenomenology

Keywords: 20th-century Philosophy – Metaphysics – Phenomenology – Czech Phenomenology

The paper attempts to show how Patočka has come to terms with Husserl on a critical basis. His metaphysical criticism concerns Husserl's system represented by his concept of the living world, as well as by his method of phenomenological reduction. On one hand Patočka's criticism discovers the less known side of Husserl, on the other

hand it shows Patočka's own limitations in appropriating the motifs found already in Husserl (the ontological limits of reduction, noematic phenomenology). Nevertheless, Patočka's criticism is at the same time a creative interpretation of the ideas of the founding father of phenomenology.

KONSTRUKTIVIZMUS MINT TUDOMÁNYFILOZÓFIA ÉS TUDOMÁNYSZOCIOLÓGIA

Problémák, lehetőségek, határok*

TATIANA SEDOVÁ

1. Ismét egy régi probléma: társadalom és tudomány

Ma már aligha vonja bárki is kétségbe a tudományos megismerés, a technika és a technológiai újítások jelentőségét és hatását, de amennyiben elfogadjuk Delanty állítását, miszerint a mai társadalmakat inkább a kommunikáció, semmint valamely ideológia vagy intézmény tartja egybe, akkor a tudomány és a társadalom viszonyának kérdését is újra kell fogalmaznunk. A logikai pozitivizmus visszavonulása, a posztstrukturalizmus fejlődése, a filozófia nyelvi, majd kognitív fordulata, ha különféle formában is, de jól jelzi, hogy megjelentek és felerősödtek a kételyek arra vonatkozólag, hogy képes-e a tudomány legitimizálni önmagát valamilyen független kritériumra való hivatkozással, legyen az valami adottság, objektív tény, episztemikus illetve más – például kognitív – tekintély vagy transzcendens objektivitás. A helyzet ma, úgy tűnik, az, hogy a tudomány a saját legitimitását a társadalomból eredezteti és a társadalommal is igazolja magát; ugyanígy fordítva, a társadalom nem tud létezni, működni, s gyakorlatilag a túlélésre is képtelen az új információs technológiák és hírközlési eszközök, a tudomány és annak eredményei nélkül. Csakhogy a megismerés általi emancipáció

* A tanulmány eredeti szlovák szövegét lásd: Ku konstruktivizmu ako filozofii a sociológii vedy: problémy, možnosti a limity. *Filozofia*, 62. évf. 2007, 9. sz., 750–764. o.

ígérete, ahogy azt *A tudás hatalom* jelszó kifejezte, a társadalmi-politikai és környezeti katasztrófák, fenyegetettség ismeretében nem a várt eredményt hozza és jelentése némiképp megkeseredett. Ismét felbukkan a régi-új probléma: hogyan viszonyul egymáshoz természet és kultúra, társadalom és természet, hatalom és tudás, dolgok, termékek világa és emberi világ, értékek és tények, tudományos megismerés, technológia és politika. „A reflexivitás fogalmát és a konstruktivista gondolkodást méginkább általánosítva megérthetjük, miként kapcsolódhat össze a tudomány és a tapasztalat. Ha a jelenkori társadalmakra úgy tekintünk, hogy azokat a kommunikáció tartja egybe, a társadalomnak a tudománytól való függősége, ami a társadalom túlélését illeti, nagy lesz, és ez fordítva is érvényes. A megismerés modellje ma elválaszthatatlan a kulturális reprodukciótól, mert a kultúra középpontját képező reflexivitás nem érthető meg a kognitív struktúrákra való hivatkozás nélkül. Ennek oka pedig az, hogy a reflexivitás lényegében tanulási mechanizmus, s így metszi a megismerés, a hatalom és az én tartományait.¹ Amit jól elkülöníthetőnek és többé-kevésbé különállónak tekintettek, azaz a dolgok világa, a természeti létezők szférája és az emberek világa – „A kritikusok a világról való beszéd három különféle megközelítését dolgozták ki: naturalizáció, szociologizálás, dekonstrukció”² – az ma hibridizálódik és „a kultúra és a természet egésze kavarodik össze nap mint nap”³. Noha nem kell elfogadnunk (e sorok írója nem is fogadja el) Latournak a tudományos és politikai reprezentáció Hobbes és Boyle gondolkodásán keresztül bemutatott értelmezését, akik szerint olyan helyzetet teremtettek, melyben radikálisan elválik egymástól „a nem emberek és az emberek reprezentációja, a tények és politikai test mesterséges volta”,⁴ a tudomány társadalmi helyzetében bekövetkezett és a tudomány episztemikus tekintélyével kapcsolatos változások szempontjából nem érdektelen annak a modern paradoxnak általa adott jellemzése, mely mind a természet, mind a társadalom vonatkozásában a transzcendencia és az immanencia játékán, „a

¹ Delanty, G.: *Modernity and Postmodernity*. SAGE Publications, 2000, 167. o.

² Latour, B.: *Sohasem voltunk modernek*. Budapest: Osiris Kiadó, 1999, 18. o.

³ Ugyanott, 13. o.

⁴ Ugyanott, 54. o.

tisztítás és közvetítés munkája” vizsgálatának megkülönböztetésén alapszik.

2. A poszt empiricista filozófia és tudomány módszertan fő trendjei

A társadalmi megismerés szintjén a logikai pozitivizmus felbomlása e tudományoknak a természettudományok episztemológiájában való megalapozhatóságának megkérdőjelezését és új eljárások, mindenekelőtt az eredeti előfeltételek rekontextualizálását és rekonstituálását tette szükségessé. A tudománynak valamely belső ismérven való megalapozása helyett inkább a tárgyak szerkezeti tulajdonságait vizsgálták, ahogyan azokat a nyelv rögzíti, a nyelv pragmatikai aspektusa azonban túlsúlyba került a szemantikával és a szintaxissal szemben, s a leírás és a reprezentáció háttérbe szorulásával előtérbe került a tudománynak a történettudomány, a lélektan, a szociológia és szocio-kulturális antropológia nézőpontjából szemlélt kontextusa. A kontextus többértelműsége és belső rendezetlensége folytán szükségessé vált a megismerés mint dinamikus folyamat nem-lineáris átrendezése és termelési feltételeivel való való szembesítése. A tudományfilozófiában a logikai pozitivizmus válságának eredményeként visszaszorult az episztemológiai fundacionalizmus mint végső és kétségbevonhatatlan állítások keresése, s újszerű kezdeményezések indultak a tudomány és társadalom kölcsönös viszonyának értelmezésére. Bár a logikai empirizmus programja kifulladt, annak néhány tétele, mindenekelőtt Carnapnak az analízissel, redukcionizmussal és naturalizmussal kapcsolatos felfogása, a pragmatizmussal kombinált konvencionálizmus beépült napjaink analitikus filozófiájába.

A tudományfilozófia, episztemológia és metodológia posztpozitivista decentralizálása a társadalomtudományok szintjén fokozatosan átesett a lingvisztikai, pragmatikus-transzcendentális, történeti-kritikai és kognitív fordulat egyes szakaszain. A múlt század utolsó évtizedeiben teret nyer a konstruktivizmus és megjelennek a realizmus újabb változatai (Roy Bhaskar, A. Collier, R. Harré, M. Hollis, M. Hesse) illetve az új realizmus hívei megpróbálják adaptálni a konstruktivizmus néhány aspektusát (Hilary Putnam). Némileg

leegyszerűsítve azt mondhatjuk, valamennyi fent jelzett paradigmatisztikus váltás annak a törekvésnek a kifejeződése volt, mely a megismerést episztémikus alapokra próbálta helyezni; az eredeti törekvéssel szemben, vagyis hogy a tudományt a tények talajára építsék, a nyelvi fordulat a tárgyaknak a nyelvben kifejezett strukturális tulajdonságait célozta meg; innét csupán egy lépés volt a szöveg és a kontextus vizsgálata, amit a kontextus szocio-kulturális meghatározottságának elemzése, a megismerés termelésének és elosztásának vizsgálata követett. Kuhnnek *A tudományos forradalmak szerkezete* című műve után a tudományfilozófiában a hangsúly a megismerés szerkezetéről, kritériumairól, igaz és objektív jellegével kapcsolatos kérdésekről a megismerés termelésével, elosztásával és újratermelésével összefüggő kérdésekre tevődött át. Az episztémológia túlnyomóan normatív értelmezése helyett a leíró megközelítés kezdett érvényesülni. A megismerés (szociális, kulturális, lélektani, történelmi stb.) feltételeinek leírása és jellemzése új tudományfilozófiaként honosult meg, és az újabb episztémológia már nem akarja megszabni, miként járjon el a tudomány az új ismeretek megszerzésében és megfogalmazásában. Megjegyzendő, hogy a társadalmi megismerés filozófiájában is figyelemreméltó szerepet kap Quine-nak a jelentés határozatlan és a referencia meghatározhatatlan voltával kapcsolatos felfogása, akárcsak a jelentés és a meggyőződés értelmezésében képviselt holizmus.⁵ A reprezentáció gondolata, az elme, a nyelv és a valóság összefüggésének feltételezése, a nyelvnek mint a független valóság reprezentációjának médiumaként való értelmezése szinte valamennyi paradigmatisztikus váltás céltáblája lett, legyen az posztstrukturáliszmus, történeti-kulturális vagy szociális kritizmus, neopragmatizmus vagy konstruktivizmus. Az az elképzelés, miszerint a mentális kognitív reprezentációkat reflektáló nyelv szerkezete és a nyelven kívüli valóság között létezik valamilyen megfelelési viszony, radikálisan megkérdőjeleződött vagy legalábbis fellazult (Jürgen Habermas, Richard Rorty, Donald Davidson, Nelson Goodman és

⁵ Lásd például az *Empiricism, Indeterminacy* című bevezetést és az *Interpretation and Indeterminacy and the Social Sciences* című fejezetet: Bohman, J.: *New Philosophy of Social Science*. Cambridge, UK: Polity Press, Blackwell Publishers, 1994, paperback.

mások, akik jelentős mértékben hatottak a társadalmi megismerés és metodológia filozófiájára is). A módszertan mint a tudós tevékenységét meghatározni hivatott szabályok halmaza maga is kognitív paradigmák és azok kialakulásának elemzése felé orientálódott. A tudományfilozófia kiszabadult a logika szorításából és szorosabb szövetségre lépett a tudomány történetével, szociológiájával, etnográfiájával és lélektanával. A kutatás súlypontjának tematikus elmozdulására meghatározó módon hatott Thomas Kuhn mára már kultikussá vált műve, s ez az eltolódás eredményezte többek között a Foucault-féle diskurzust, a konstruktivizmus különböző formáit, Fuller szociális episztemológiáját, Bourdieu társadalomkritikáját. A szociális episztemológia a tudásszociológiától a társadalmi viszonyoknak, intézményeknek, érdekeknek a megismerésben és a tudományos meggyőződés kialakulásában játszott szerepe elemzésének sajátos konceptuális és normatív megközelítésével különbözik, s akarva-akaratlan arra a kérdésre fókuszál, hogy a megismerést egyéni vagy inkább társadalmi tevékenységként értelmezzük-e. A naturalizált episztemológia, a feminista episztemológia, a tudományos elméletváltások Kuhn-féle leírása és a tudomány-szociológia úgynevezett erős programja ösztönzőleg hatott a szociális episztemológiára, mely az olyan meggyőződések vizsgálatával foglalkozik, mint a hipotézisek igazolása, szakértői csoportok tekintélye, konszenzus, közösen elfogadott jelentés és bölcsesség, szemben azokkal a meggyőződésekkel, melyek a megismerés első vonalát alkotják, s azokat az egyéni szubjektum episztemikus kritériumai, tapasztalat vagy ésszerűség alapján indokolják. Az említett hatások mindenekelőtt a megismerés evidencia-fogalmának ártértékelését ösztönözték.

3. A tudományos megismerés társadalmi meghatározottsága

Az 1980 utáni tudományfilozófiában kialakult néhány uralkodó áramlat, ezek között jelentős helyet foglal el a konstruktivizmus, és a realizmus illetve a közöttük folyó vita. Visszatekintve a poszt-pozitivistá tudományfilozófiai koncepciók tematikájára, megközelítéseire és álláspontjaira, megállapíthatjuk, hogy a tudományos meg-

győzéseknek, főleg a társadalomtudományok vonatkozásában, a következő jellemzőket tulajdonítják: a megismerés szocio-kulturálisan és történelmileg szituált és meghatározott; elvetik az igazságosság abszolút fogalmát, az igazságot relativizálják; háttérbe szorul a tudomány semlegességének a követelménye; kiemelik az elmélet konstitutív szerepét; hangsúlyozzák a megismerés társadalmi kontextusát; kiindulópontjuk az episztemológiai meghatározatlanság és antifundacionalizmus; elvetik a fizikalizmust; nagyobb hangsúlyt kap az antiredukcionizmus, a kontingencia és az antiesszencializmus; valóság – mind a természeti, mind a társadalmi – mint emberi artefaktum; az autonóm diszciplinaritás meggyengülése és az interdiszciplinaritás megerősödése.⁶ Egy másik megközelítés szerint a posztpozitivisták irányultságú tudományfilozófiában háromféle álláspont különböztethető meg: az empiricizmus mai változatai, főleg annak konstruktivista formáiban; a társadalmi konstruktivizmus neokantiánus verziója; tudományos realizmus. Ezek a megközelítések a tudományfilozófia logikai modelljére adott válaszok, mely nagy hangsúlyt helyezett az elmélet logikai explanációjára, indoklására és szerkezetére; az ezt képviselő hagyomány Rudolf Carnaptól és Carl Hempeltől Ernest Nagelig ível.

Visszatérve a mai tudományfilozófia jellemzőire és kiindulópontjaira, melyek nem szükségképpen vannak jelen valamennyi felfogásban illetve át is fedhetik egymást, azok, mint Gerard Delanty állítja, kétféle módon értelmezhetők: egyrészt a társadalomtudományokban az episztemológiai transzformáció okozta válság megnyilvánulásaként, másrészt a folytatólagos átalakulás tüneteként. Delanty erről így ír: „Korai lenne szólni arról, mi következhet a társadalomtudományok mostani irányváltásából, ezért értelmesebb ezekre a feltevésekre úgy tekinteni, hogy azok a társadalomtudományok 21. századi örökségét képviselik.”⁷ Röviden összefoglalva, a megismerés történetileg megalapozott és kulturálisan közvetített. Pusztán arról van szó – nem többről és nem kevesebből –, hogy a tudományos

⁶ Ezekről a jellemzőkről bővebben lásd: Delanty, Gerard and Strydom, Piet: *Philosophies of Social Science*. Maidenhead – Philadelphia: Open University Press, 2003, 366. o.

⁷ Ugyanott, 369. o.

megismerés, nem rendelkezvén immunitással a történelemmel szemben, a megismerés történetileg, társadalmilag meghatározott, sajátos formája. Ez a gondolat, minden különbözőségük ellenére, a társadalomtudományokkal kapcsolatos jelenkori posztpozitivisták vizsgálódások közös nevezője. Ennek illusztrációjaként olyan, egymástól gyökeresen különböző szerzőket említhetünk, mint Michel Foucault és Thomas Kuhn: Foucault szerint a megismerés episztémákban, beszédben testesül meg, míg Kuhn szerint paradigmákban, ugyanakkor közös bennük az összemérhetetlenség, a nem kognitív, nem episztemikus tényezők által kiváltott gondolati törések, forradalmi paradigmaváltások eszméje. Jóllehet számos gondolkodó az összemérhetetlenség elvét nem fogadja el, az bekerült a gondolkodás körforgásába, és meghonosodott, általánosan elfogadottá vált a tudományos megismerés társadalmi–történeti meghatározottsága.

4. A tudomány társadalmi meghatározottságának értelmezései

A társadalmi meghatározottság vizsgálatának, vagyis annak, hogy mely társadalmi tényezők miként hatnak a tudományos megismerésre, számos formája van. Már a kutatás céljai is társadalmilag determináltak, és emellett jelentős szerepe van a technikának és a technológiának, melyek szükségletei előre jelzik számos empirikus természettudomány kutatási irányát. Például korántsem véletlen vagy valamiféle autonóm kognitív fejlődés eredménye, hogy az egyes tudományágak között a szilárdtestfizika és a rákkutatás több kutatóval képviselteti magát mint az asztrofizika, ami tükrözi a tudománypolitika prioritásait is. Az Európai Bizottság úgynevezett keretprogramjai, vertikális és horizontális prioritásai, illetve azok átvétele a nemzeti tudománypolitikák szintjén is jól mutatják, kik és hogyan alakítják a tudomány prioritásait és céljait. A tudományos megismerés társadalmi meghatározottságának egy más aspektusát jelentik a tudományos kutatást szabályozni hivatott erkölcsi értékek. A tudományos kutatás etikai dimenziója égetően fontos probléma, különösen napjainkban, amikor a génsebészettel és a biotechnológiákkal kapcsolatos etikai problémák nemcsak a szakértői, de a laikus nyilvánosságot is élénken foglalkoztatják. Az állatkísérletek kérdése

ugyancsak etikai viták tárgya, és számos országban törvényileg szabályozzák. Ha a kutatások tárgya emberi személy, az informált beleegyezés kategorikus erkölcsi parancs, még ha a beleegyezés kifejezett megkövetelése torzítaná is a kutatás eredményeit, például kérdőíves módszer alkalmazásakor vagy a válaszolókkal folytatott strukturált beszélgetés során. A megismerés társadalmi meghatározottságának ezek a formái erkölcsfilozófiához, tudománypolitikához kapcsolódnak, és különböznek az episztemikus struktúrák társadalmi determinációjától. A tudományfejlődés kuhni felfogása pedig arra hívta fel a figyelmet, hogy a társadalmi tényezők a tudományos meggyőződéseket közvetlenül is befolyásolják. A tudományos kutatás racionalista képét, melyben a hipotézisek, fogalmi sémák kiválasztása mindenki számára evidens és elfogadásuk megfelelően indokolható, felváltotta annak vizsgálata, hogyan születnek bizonyos tudományos meggyőzések. Az evidencia helyett pedig olyan szociális tényezőket kezdtek vizsgálni, mint például a szakmai érdekek, a társadalmi nemi elfogultság vagy különböző nem kognitív szempontok: presztízs, nem episztemikus tekintély, haszon vagy más kedvezmények és egyéb járulékos szempontok.

A hetvenes évektől ebben a szellemben számos kutatás zajlott, közülük hadd említsük meg példának Paul Forman (1971) elemzését a kvantummechanika felíveléséről a két világháború közti Németországban. Forman vizsgálta a szellemi klímában bekövetkezett változásokat, a kulturális–történeti pesszimizmus és irracionalitás lavinaszerű elterjedését, a tudománnyal mint a racionalitás megtestesítőjével szembeni bizalmatlanságot, ami táptalaja volt annak, hogy a tudósok változtattak a kauzalitást preferáló korábbi álláspontjukon; megrendült társadalmi státuszuk helyreállítására törekedve a fizikusok elfogadták a kvantummechanikát, a klasszikus mechanika és a hozzá kapcsolódó oksági elv ellenpólusát.

Jelentős befolyásra tett szert a tudomány társadalmi meghatározottságának vizsgálatában a tudásszociológia úgynevezett erős programja, melynek képviselői, például David Bloor és Barry Barnes. Bloor szerint az egyetlen plauzibilis magyarázatot a tudományos meggyőzések érdekek alapján történő elemzése adhatja, az evidencia, akár popperi, akár bayesi értelmezésben, pusztán mitologikus fikció. Bloor álláspontja gyakorlatilag azt jelenti – még

ha helyenként mérsékeltebben is fogalmaz, azt állítva, hogy pusztán az evidencia és az okság fogalmainak kontextualizását kéri számon –, hogy ha a meggyőződések tartalmának kialakulását és annak valószínű okait kutatjuk, akkor az okságról és az evidenciáról szóló beszéd kényszerítő erejét, nem pedig azok elfogadását kell vizsgálnunk. A tudásszociológia erős programja szerint a tudományról szóló tudomány művelése annak a kutatása, hogy miként magyarázza saját eljárásait és a tudományos meggyőződések megfogalmazását maga a tudomány. Bloor négy elvet sorol fel: 1. az okság elve; minden tudományos meggyőződést azzal az okkal kell magyarázni, mely a meggyőződést eredményezte, 2. a pártatlanság elve; minden meggyőződést annak igaz vagy hamis, racionális vagy irracionális voltától függetlenül kell magyarázni, 3. a szimmetria elve; a magyarázatnak ugyanazt a fajtáját, stílusát kell alkalmazni mind az igaz, racionális, mind a hamis, irracionális meggyőződésekre, 4. a reflexivitás elve; az elméletnek minden elvet önmagára is vonatkoztatnia kell. Az oksággal kapcsolatban jegyezzük meg, hogy itt az okok megegyeznek az indokokkal.

A tudományos laboratóriumok zárt ajtajai mögött zajló kutatások ugyancsak ösztönözték és segítették a szociális tényezőknek a tudományos meggyőződések tartalmára gyakorolt hatásának az elemzését. A legfigyelemreméltóbb munkák egyike ebben a vonatkozásban kétségkívül Bruno Latour és Steve Woolgar (1979) *Laboratory Life* című műve, melyben a hipotalamuszt termelő és az endokrin rendszerben igen fontos tirotropin TRF(h) felfedezésének körülményeit és folyamatát vizsgálják. Latour és Woolgar elemezték Andrew Schally és Roger Guillemin eljárását, akik a TRF(h) anyag izolálásáért Nobel-díjat kaptak. Az anyagot egymástól függetlenül mutatták ki különböző állatok (Shally juhok, Guillemin pedig sertések) agyában. A problémát az jelenti, hogy, noha különböző eljárásokat dolgoztak ki az anyag elkülönítésére, nincs perdöntő teszt annak egyértelmű igazolására, hogy az anyag valóban jelen van, létezik. Mindössze azt lehet tudni, hogy a hipotalamuszban van egy pyroGlu-Hispro-NH₂ szerkezetű anyag, mely felszabadítja a hipofízis tirotropin hormonját. Egy tény létezése valamely sajátos izolálás elfogadásán, egy bizonyos mintán végzett eljáráson alapszik. Miután nem áll rendelkezésre egyértelmű teszt a minta izolálására, az anyag létezését a tesztelés

eredményeként kell elfogadni, amiből Woolgar és Latour azt a következtetést vonja le, hogy a TRF(h) nem felfedezés, hanem konstruálás. A TRF(h) csak akkor és csakis akkor létezik, ha elfogadják a B mintát, a B elfogadása pedig szociális alku eredménye. Egyszerűen szólva, teszt nélkül nem volna ez az anyag, s az anyag létezésének elismerését az szabja meg, hogy a mintának mely tesztjét fogadjuk el. A tesztől függetlenül nincs semmi alapunk azt állítani, hogy az TRF(h) valóban létezik, tehát az anyag konstruktum.

A tudományt meghatározó társadalmi tényezők vizsgálatát és tematizálását jelentős mértékben segítette a feminista tudományfilozófia is, mely megkísérli összeegyeztetni a tudomány objektivitását annak szociális és kulturális korlátaival (H. Longino). Longino a férfi és női magatartásnak az evolúcióban gyökerező különbözőségével foglalkozik, mely átnyúlik napjaink férfiak uralta életformáiba és politikai életébe is. A férfiakra mint vadászokról, a nőkről mint gyűjtögetőkről alkotott elképzelés és a hozzá kapcsolódó különbségek képezik szerinte a biológiai és szociális evolúció alapját, és esettanulmányokra támaszkodva érvel amellett, hogy szociális és biológiai fejlődésünk a nő mint gyűjtögető képén alapul. Állítását a főemlősök viselkedésével, ma is kőkorszaki szinten élő közösségekkel foglalkozó etnográfiai és antropológiai kutatások eredményeivel és szerszámok ásatási leleteivel próbálja igazolni. Természetesen mindezek vitatható érvek és utalások, és már a megközelítés is mutatja, hogy az általunk vallott értékek közrejátszanak a tudományos koncepció megválasztásában. Végkövetkeztetésként azonban az is megfogalmazható, hogy az elfogultságok – mint a társadalmi nemi elfogultság – elkerülhetetlenek. Aki azt gondolja, a szerszámokat férfi találta fel, az a kiásott szakócat vadászeszköznek fogja értelmezni, és ennek megfelelően fogja kialakítani az emberi evolúcióval kapcsolatos szemléletét is.

A tudományos meggyőződések kialakulását meghatározó szociális tényezőkre vonatkozó fenti megközelítéseken kívül a tudományban a szociális szempont térhódításának más formáit is tapasztalhatjuk. Ilyen például az a törekvés, amely arra irányul, hogy a kutatás vegye figyelembe a marginalizált csoportokat, kisebbségeket, azok szükségleteit, sajátosságait is, melyeket korábban megkerült és elhallgatott. Például a társadalomlélektani és orvostani kutatásokban alkalmazott minták nagy részét férfiakon végzik, és a nemek közti, a

terápia szempontjából amúgy jelentős különbségeket figyelmen kívül hagyják (lásd kardiovaszkuláris megbetegedések, az infarkus okai és terápiája, stresszvizsgálatok, bizonyos betegségek gyakorisága a népességen belül, de többek között ide tartozik az erkölcsi ítélőképesség és a térképzet fejlődése is; vagy az agresszivitás fejlődésbiológiai, szociobiológiai, lélektani kutatása, szemben az altruista magatartás kutatásával, mely teljesen az előbbinek árnyékába került). A tudomány társadalmi meghatározottságának ez az aspektusa is kapcsolódik a feminista tudományfilozófiához, az esélyegyenlőség és a társadalmi nemi különbségek feminizmusához, mindamelllett erős politikai felhangja is van. A tudománytól, mely nem pusztán kognitív folyamat, hanem intézményesített szakma, társadalmi intézmény is, elvárják, hogy fogadja el és nyilvánítsa ki a sokféleséget, reflektálja az elfogultság sokféle alakját mind a problémák megfogalmazásában, mind azok megoldásában. A sokféleség és a pluralitás hangsúlyozása így megjelenik a társadalmi kihívásokat, érdekeket és szükségleteket jobban tükröző kutatási témák és problémák újabb megfogalmazásaiban is.

5. *A reflexivitás mint a társadalmi tudás fontos jellemzője*

A társadalomtudományok filozófiájában mindezideig a következő álláspontok kristályosodtak ki: reflexivitás, racionális döntések elmélete, úgynevezet *standpoint*-, vagy álláspont-episztemológia, konstruktivizmus, kognitivizmus, új realizmus. Témánkhöz ezek közül a reflexivitás- és az álláspont-episztemológia áll legközelebb, melyek közvetlen hatással vannak a társadalmi tudás konstruktivizmusának kérdéskörére. A társadalomtudományi megismerésben meghonosodott reflexivitás leegyszerűsítve azt jelenti, hogy a tudóst kifejezetten foglalkoztatja saját szerepe a megismerés termelésében, ez a szerep pedig a világban való tájékozódás szükségletének megnyilvánulása. A reflexivitás válasz arra a megközelítésre, mely szerint a társadalomtudomány ugyan egy adott történeti és szocio-kulturális térben helyezkedik el, de a tudományos módszernek köszönhetően bizonyos távolságot tart a társadalom világától. A világ, ahogyan a tudomány prezentálja, úgy tűnik, más módon konstruált, mint azt a

mindennapi megismerés látja. A reflexivitás, főleg Pierre Bourdieu munkáiban, nem redukálja a tudományos megismerést a mindennapi megismerésre (*The logic of practice*); a reflexivitás Bourdieu számára eszköz, mellyel megőrizhető a tudomány autonómiája. A reflexivitás radikalizált formái, ahogy azt némely feminista felfogás artikulálja, ugyanakkor tagadják a tudományos és a mindennapi megismerés elvi különbözőségét. E két pólus között foglal helyet Anthony Giddens szociológiája, aki szerint a reflexivitás jelen van a mindennapi tapasztalatban (a cselekvés úgynevezett reflexív monitorozása) és a tudományon kívüli megismerésben, de a tudományban fokozottan és rendszerszerűen nyilvánul meg. Giddens a reflexivitást a modernitás szuverén jegyének tartja, mely azonban paradox módon a tudás megszerzésével, annak mintegy akaratlan következményeként, „aláássa az észet”. „A modernitás reflexivitása, mely közvetlenül kapcsolódik a rendszeres önmegismerés folyamatos kialakításához, nem erősíti a szakértői tudásnak és annak a tudásnak a kapcsolatát, melyet tevékenységük során a laikusok használnak. A szakértő megfigyelők által megfogalmazott tudás (részletekben és sokféle módon) csatlakozik az adott tárgyi területhez és azt keretszerűen, de gyakorlatilag is megváltoztatja. Ez nem ugyanaz, mint amikor a mikrofizikában a megfigyelő beavatkozása megváltoztatja a kutatás tárgyát”.⁸ Az álláspont–episztemológiából kiinduló, vagyis azt a nézetet valló tudományfilozófiai és episztemológiai felfogások, miszerint a tudomány a maga irányvonalát és normatív instrukcióit a külső környezetből meríti, nem tagadják meg eszmei rokonságukat a marxizmussal, mely a megismerés osztálymeghatározottságát és implicit vagy explicit módon osztályérdekeket hordozó ideológiák általi befolyásoltságát vallotta. Ezt a szempontot fogalmazta meg és képviselte például Lukács György.

Mindent összevetve az álláspont–episztemológia azt állítja, hogy az igazság viszonylagos és a megismerés sohasem semleges, hanem mindig a megismerő szubjektum álláspontját, látásmódját tükrözi. Az álláspont–episztemológia persze igen színes: lásd faj, társadalmi nem (gender), osztály, szakértői csoport stb. Közöttük a legnagyobb

⁸ Giddens, A.: *The Consequences of Modernity*; idézve a cseh nyelvű kiadás alapján: *Důsledky modernity*. Praha: Slon, 1998., 45. o.

hatással bírók egyike a feminista standpoint-episztemológia, mely az erős változattól – mely szerint a tudomány olyan episztemikus értékei, mint objektivitás, módszer, igazság, semlegesség, maszkulin értékeket képviselnek, s az androcentrizmus megnyilvánulásának tekintett tudományos megismerés helyett a sajátos női tapasztalat fontosságát hangsúlyozza – a gyenge változatig terjed, mely nem tagadja az objektivitást és a reflexivitást. A különbségek ellenére a feminista tudományfilozófia valamennyi irányzatának közös jellemzője, hogy megpróbálnak hangot adni az emberi tapasztalat olyan formáinak, melyeket korábban kizártak az intézményesített és kanonizált megismerésből és mindabból, amit a feministák androcentristának és maszkulinnak tekintenek.

A feminista tudományfilozófia a feminista tanulmányok és a tudományfilozófia metszete, mely a logikai empirizmus kritikájára épül, magába olvasztva Quine naturalizált episztemológiájának néhány gondolatát, a holizmus, Paul Karl Feyerabend (módszertani anarchizmus) és Thomas Kuhn felfogásának bizonyos elemeit. Míg a múlt század hetvenes éveiben a szociológiai megközelítés, a nőknek a tudományban való csekély részesedését, a vertikális és horizontális szegregációt vizsgáló tudmányszociológia túlsúlya jellemezte, később a súlypont eltolódott a tudományos kutatás és megismerés androcentrista irányultságának megfogalmazása és kritikája felé, amit a primatológia, a biológia, a lélektan, sőt a régészet területén próbáltak dokumentálni. A feminista filozófiában, amennyiben elfogadjuk annak Harding-féle taxonómiáját, háromféle álláspont különíthető el: standpoint-episztemológia, empiricista episztemológia és posztmodernista episztemológia. Ezeknek az áramlatoknak az elsődleges forrásai a feminista tudományfilozófia vonatkozásában a marxizmus, a pszichoanalízis és a posztmodernizmus. A nyolcvanas évek feminista tudománykritikája a nemi dimorfizmus és a nemi különbségek elemzésére és leírására, a társadalmi nem (gender) fogalmának a kutatásban való alkalmazására és integrálására, az egyes tudományágakba történő tartalmi-tematikai beépítésére, valamint a hipotézisek, a kutatási programok megválasztásában, a tudományos modellek, elméletek és fogalmi sémák kialakításában közrejátszó andropocentrista kiindulópontok és előfeltételek értelmezésére irányult.

A múlt század utolsó évtizedeiben a feminista tudományfilozófia alapproblémáját egyrészt a tény konstituálásának, ontológiai státuszának és a mindennapi, józan ésszel való összefüggésének, másrészt a tudományos praktikák objektivitásának, főleg pedig azok szociális meghatározottságának kérdése képezte. A reprezentációk tartalmának igazolásával kapcsolatos problémákat a *mi a jó explanáció?* kérdésének elemzése követte.

A reflexivitás-probléma, az álláspont-episztemológia és a feminista tudományfilozófia szemlészését és rövid jellemzését nem kitérőnek vagy öncélú fejtegetésnek szántuk, mert ezek a megközelítések szorosan összefonódnak a konstruktivizmussal.

6. A konstruktivizmus helye a tudományfilozófiában

A tudományfilozófián belüli konstruktivizmus megkülönböztendő a matematika és a logika konstruktivizmusától. Gyökerei elsősorban Luitzen Egbertus Jan Brouwer, Arend Heyting intuicionizmusához és Paul Lorenz konstruktivista logikájához vezetnek. Az intuicionizmus szerint a matematikai struktúrák és entitások csak annyiban léteznek, amennyiben rendelkezünk olyan műveletekkel, melyekkel azok megkonstruálhatók. E gondolat eszmei ösztönzője Kantnak a szintetikus a priorival és a szemléleti formákkal kapcsolatos elgondolása volt.⁹ Kanton kívül, a matematikai és logikai konstruktivizmustól elvonatkoztatva, a társadalmi megismeréshez kapcsolódó konstruktivizmus kialakulására és alapgondolatainak megfogalmazására kétségkívül hatással volt még George Berkeley, Ernst Cassirer, Max Weber és Jean Piaget is.

A konstruktivizmus a tudományfilozófiában is különböző formákban van jelen, erős változata szerint a tudomány által produkált megismerés tudósok, tudományos közösségek alkotása, nem pedig

⁹ A konstrukció, konstruálhatóság fogalmainak és a német idealizmusban Kanttól Wittgensteinig előforduló alakjainak részletesebb kifejtését lásd: Ritter, Joachim und Gründer, Karlfield (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.4. Basel – Stuttgart: Schwabe Co Verlag, 1976, 1009–1019. o., *Konstruierbarkeit, Konstruktion* címszavak.

valami nyelvtől és kogníciótól függetlenül létező tükröződése. Például a DNS is, ahogyan összetételét prezentáljuk, bizonyos praktikák eredménye, nem pedig a DNS anyag valamilyen független objektív struktúrájának tükröződése. A konstruktivizmus azt a folyamatot kívánja elemezni, melynek során a tudósok elvégzik kísérleteiket és megalkotják elméleteiket. Követői szociológiai és etnográfiai vizsgálatokra hivatkozva azt állítják, hogy a tudományos praktikák semmilyen normatív objektív módszert nem követnek; ebben a kérdésben a konstruktivizmus a relativizmus álláspontját osztja, míg az empirikus evidencia és a racionalitás szerepének megkérdőjelezésével inkább az antirealistákhoz és antiracionalistákhoz áll közelebb. A standpoint-episztemológiával és a reflexivitással általában összeegyeztethető konstruktivizmus azonban nem homogén, egységes áramlat, több irányzata is van. Ráadásul, ha figyelembe vesszük, hogy a 20. századi társadalomtudomány posztempiricista fejlődése elfogadta azt az episztemológiai előfeltételezést, miszerint a tudomány maga konstituálja kutatásának tárgyát és a valóság csak közvetett módon reprezentálódik benne – ez a feltételezés a kanti idealizmus magva, de megtaláljuk Poppernél is az indukció kritikájában – ez esetben a jelentést konvencionalista módon értelmező logikai pozitivisták sem esnek a konstruktivizmustól messze. A konstruktivizmus e formáitól azonban idegen a maiakra jellemző reflexivitás. A különbség abban áll, hogy míg a kritikai racionalizmus és a logikai empirizmus elfogadta a világot mint magánvalót, a mai konstruktivizmus nemcsak a világot tekinti a cselekvők produktumának, de a konstrukciók normatív jellegét is tagadja.

7. A társadalmi konstruktivizmus

Gerard Delanty szerint a konstruktivizmusnak három jelentős formája van: társadalmi konstruktivizmus, társadalmi vagy tudományos konstruktivizmus és radikális konstruktivizmus.¹⁰ Peter Berger, Thomas Luckmann és mások felfogását, akik azt a nézetet vallják, misze-

¹⁰ Delanty, G. – Strydom, P.: *Philosophies of Social Science*. Maidenhead – Philadelphia: Open University Press, 2003, 372–374. o.

rint a társadalmi valóságot a cselekvők konstruálják és az nem egy, a cselekvésükön kívüli világ tükröződése, Delanty társadalmi konstruktivizmusnak nevezi. Ezt a kulcsfontosságú fogalmat Berger és Luckmann 1966-ban megjelent *A valóság társadalmi felépítése* című könyvükben dolgozták ki,¹¹ melynek alcíme – *Tudásszociológiai értekezés* – jelzi a szerzők ambícióját. A társadalom világáról egyszerűen feltételezik, hogy azt folyamatosan emberek alakítják életük és életfeltételeik termelése és újatermelése során. A társadalmi konstruktivizmusnak ez a változata azt a tételt tematizálja, miszerint a valóságot a társadalom produkálja, és a tudásszociológiának az a feladata, hogy e konstituálás módjait elemezze. A szerzőknek kettős célja volt: egyfelől jelezni kívánták a társadalmi valóságot mint konstrukciót hangsúlyozó paradigma keretein belüli kutatás lehetőségeit, másfelől szereték volna áttekinteni azokat a klasszikus szociológiai forrásokat, melyek ösztönzőleg tudnának hatni a tudásszociológia főbb célkitűzéseinek megvalósítására. Tekintettel arra, hogy a könyv a szerzők amerikai tartózkodása idején, még 1966-ban jelent meg, nem érdektelen összevetni a könyv szándékát azokkal a posztmodern törekvésekkel, melyek a világot nyelvi építményként, illetve szöveggként értelmezik, hogy világosan lássuk: Berger és Luckmann a valóságnak nem olyan fajta konstruálásáról írnak, mely a nyelvi tevékenység függvénye lenne. Hangsúlyozzák a társadalmi valóság objektivitását, s ugyanakkor az emberi tevékenység általi meghatározottságát, ahhoz való kötődését is, azt állítva, hogy a világ sokféle valóságból tevődik össze (ami figyelemreméltó párhuzamot mutat Ernst Cassirer tézisével a szimbólumok alkotta világ pluralitásáról, jóllehet Cassirer nevét sehol nem említik); egy ilyen felfogásnak kétségkívül számolnia kell a nyelvi funkciókkal és a nyelvi reprezentáció lehetőségeivel. Ezt az aspektust tekintem, különösen a társadalmi valóság természetéről zajló jelenkori viták (John Searle) tükrében, az egyik legfigyelemreméltóbbnak.

¹¹ Berger, P. L. – Luckmann, T.: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966; magyar kiadását lásd: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest: Józsefveg Műhely Kiadó, 1998.

8. Az objektív valóság szubjektív jelentése és pluralitása

A szerzők világosan fogalmazzák meg szándékukat, és utalnak mind a kontinentális, mind az angolszász szociológiai és filozófiai hagyomány gondolati forrásaira. A empirikus szociológiai diszciplínaként bemutatott és a nem rendszerbe foglalt tudás alakjaival, valamint e tudás termelési formáival és a valósághoz való kapcsolódásával foglalkozni hivatott tudásszociológia előfutáraiként Karl Marxot, Friedrich Nietzschét, Max Schelert és főleg Alfred Schütz fenomenológiáját említik, majd utánuk Mannheim Károly, K. Stark, Wilhelm Dilthey, Robert Merton, T. Geiger nevei sorakoznak. A szerzők kiemelik, hogy a tudásszociológia egyrészt episztemológiai kérdésekkel foglalkozott, másrészt a gondolkodás történetét kutatta. Újbóli meghatározása azt jelenti, hogy a tudásszociológia központi terepét immár nem az elméleti gondolkodásnak, rendszerbe foglalt eszmei alakzatoknak, világnézeteknek, széleskörű doktrínáknak kell képezniük, hanem mindannak, amit a társadalomban adott időben és helyzetben tudásnak, megismerésnek tekintenek. A tudásszociológia így módon a szociológiai elmélet fókuszába kerül. Berger és Luckmann húek maradnak egyrészt a durkheimi hagyományhoz (társadalmi tények mint dolgok), másrészt Webernek a társadalmi cselekvés szubjektív jelentésével kapcsolatos tételéhez. Az őket foglalkoztató kérdés tehát így szól: „Hogyan lehetséges, hogy aminek szubjektíve értelmet tulajdonítanak, az objektív ténnyé válik?”¹² Az a felfogás, miszerint a valóságot magunk alakítjuk, a mindennapiságból, annak szerkezetéből indul ki és azt tekinti a szociológiai kutatás tárgyának. A mindennapiság mint rendezett valóság az itt és most tengelye köré szerveződik, mely sürgető és parancsszerű. A világ sokféle valóságból tevődik össze, melyek között a mindennapi valóságnak kiemelt helye van. „A mindennapi élet valóságával összehasonlítva minden más valóság körülhatárolt körként jelenik meg, a legfőbb valóságon belüli területként, határát pontosan meghozott jelentés és tapasztalati módok jelzik.”¹³ A szerzők nagy figyelmet szentelnek a minden-

¹² Ugyanott, 35. o.

¹³ Ugyanott, 45. o.

napiság időbeli strukturálásának, s megállapítják, hogy a fizikai térnek is van társadalmi dimenziója. A mindennapiság időszerkezete szerint tervezem és szervezem az életemet; ez kényszerítő interszjektív eszköz, de az időbeliségnek több empirikus szintje van (szervezetünk fizikai és biológiai idejét a társadalmi időn keresztül koordináljuk). A nyelv funkciója, a tudás elosztása, a fontosság mint a tudás jellemzője, a társadalmi interakció és annak fajtái – mindezeket a szerzők könyvükben részletesen leírják és a társadalmi valóság produkálásának különböző módjaiként jellemzik.

9. Az intézmény fogalma a tudásszociológia tükrében

Az intézmény fogalma és jelensége a tudásszociológia e verziójának neuralgikus pontja, miközben az intézményt, az antropológizmus intencióinak megfelelően, igen tágra értelmezi és különböző jelenségek – köszöntés, házasság, játék, állam, eljárások és módszerek stb. – széles spektrumát sorolja hozzá. Berger és Luckmann szemmel láthatóan Arnold Gehlenhez és másokhoz (például Helmuth Plessnerhez) kapcsolódva az ember mint biológiai faj biológiailag hiányos voltát feltételezi, mely nem képes a társadalmi rend kialakítására, megszilárdítására és reprodukálására. Ezért a rendet intézményesítés és intézmények által biztosítja. Az intézményeknek saját külön történelmük van, szabályozzák, irányítják és ellenőrzik az emberek tevékenységét és viselkedését. Az intézményesülés folyamatával, annak létrejöttével és funkciójával összefüggésben elemzik a szerzők az úgynevezett habitualizáció (valamely tevékenység ismétlése, a leghatékonyabb eljárás állandósulása, a lehetőségek változatosságának korlátozása) fogalmát és megnyilvánulásait. A habitualizáció folyamatai mind az egyénre, mind a társadalmi aktorokra és interakciókra hatással vannak. Más szóval az intézményesülés együttjár a habitualizált tevékenységek tipizálásával.¹⁴ Az intézmények világa mindenekelőtt kétségbevonhatatlan objektív valóság, mely azonban az emberhez kötődik: végül is az ember produktuma és emberi tevékenység tartja fenn. A társadalmi világ kialakításának,

¹⁴ Ugyanott, 58. o.

felépítésének és átélésének döntő aspektusai az externalizáció, az objektivizáció és az internalizáció. Természetesen ezek sorrendje nem bomlik külön időszakaszokra, inkább az egyes szegmensek, konstruktumok logikai elkülönítéséről van szó. A társadalmi világ mint objektív valóság jellemzésével összefüggésben elemzi Berger és Luckmann az olyan problémákat, mint a nyelv, a szedimentáció, a tradíció, az intézmények legitimálása, hangsúlyozva, hogy a társadalmi tevékenységek jelentésének objektivizálódását tudásként értelmezik, s hogy azok tudásként is hagyományozódnak tovább. Külön figyelmet szentelnek azoknak a szerepeknek, amelyek azonnal kialakulnak, amint felhalmozódik olyan tudás, mely a viselkedés kölcsönös tipizálását is magában foglalja. A szerepek az intézményes rend reprezentációi, két vonatkozásban is: egyrészt valamely szerep betöltése egyben annak reprezentációja, másrészt a szerep a viselkedés egész intézményes hálóját reprezentálja. A társadalom mint objektív valóság leírását és elemzését tovább pontosítják a szerepek fontosságával kapcsolatos elemzések is, melyek a fontosságot a szerepek lényeges jellemzőjeként mutatják be: egy-egy társadalom tudásalapja attól függően alakul, hogy mit tekintenek fontosnak olyasmiként, ami közös, és mit mint ami olyan, mely csak egyes szerepekre érvényes. „A szerepek és a tudás kölcsönös egymásra irányultsága, elemzésünk szempontjából két előnyös kiindulást tesz lehetővé. Az intézményes rend perspektívájában a szerepek mint intézményes képviselvek (reprezentációk), és mint különböző intézményileg objektivált tudáshalmazok közötti lehetséges közvetítők jelennek meg. Maguk a szerepek perspektívájában pedig, minden egyes szerephez társadalmilag rögzített tudás tartozik.”¹⁵ A szociológia számára fontos a szerepek elemzése, mivel feltárja a társadalomban objektivizált jelentések makroszkopikus világai és e világoknak az egyének számára szubjektíven valóságos megjelenési módjai közti összefüggést. Az intézményesülés említett tulajdonságait és jegyeit a szerzők állandónak, konstansnak tekintik és továbblépnek az intézményesülés kiterjedtségének vizsgálata felé, olyan tényezők irányában, melyek ezt a kiterjedtséget megszabják, s vizsgálják az intézmények kölcsönös viszonyát funkciójuk és jelentésük szintjén. Majd végül az

¹⁵ Ugyanott, 112. o.

eldologiasodás kérdését tematizálják, tehát az intézményes rendnek, illetve annak egy részének emberen kívüli valóságként való értelmezését. Olyan mozzanatokra is felhívják a figyelmet, melyek zavarják az elméleti gondolkodás eldologiasításra való hajlamát (az intézményi rend összeomlása, korábban egymástól elszigetelt közösségek kapcsolata, társadalmi határhelyzetek). Nagy teret szentelnek a legitimizáció és funkciói vizsgálatának is, különös tekintettel az objektivizációs folyamatok során létrejött szimbolikus világokra, a tudás szedimentációja, felhalmozódása, valamint a szimbolikus világok fenntartását biztosító fogalmi apparátus és társadalmi szervezet kérdéskörének. A társadalmi meghatározottság és a legitimizációs funkció kérdését jellemző módon nem kidolgozott elméleti rendszerek, konzisztens ideológiák vagy uralkodó gondolkodási stílusok nézőpontjából vizsgálják, inkább egyfajta szórt, tagolatlan, bizonytalan körvonalú tudás alapján, mely azonban döntő módon irányítja és csatornázza mindennapi viselkedésünket és élményeinket.

Az intézmények objektivációja és a viselkedés, cselekvés intézményesített formáinak szubjektív elsajátítása (internalizálása) közötti viszonyt a szerzők a szubjektív valóság értelmében vett társadalom kifejeződéseként értelmezik. Ilyen összefüggésben vizsgálják ontogenetikai szempontból a tapasztalat alapstruktúráit, és kísérik meg olyan intézmények leírását, mint a nyelv és a személyiség – az elsőt a szocializáció eszközeként, a másodikat a szocializáció tárgyaként –, majd áttekintést adnak az elsődleges és másodlagos szocializáció folyamatairól, a társadalmi világ realitásainak alternatív meghatározásairól. A szocializációs folyamattal összefüggésben kitérnek a társadalmi identitások konstruálásának, az önértelmezési praktikáknak a kérdéskörére, s foglalkoznak az intézmények jelentésének újradefiniálási lehetőségeivel és ezek mechanizmusaival, főleg a szimbolikus interakcionizmus értelmében, a történeti szociológiát követve. Berger és Luckmann amellet érvelnek, hogy a társadalomban bizonyos fontos biológiai jellemzők, a bioritmusok, az alvás és ébrenlét ciklusai, a metabolizmus és a szexualitás is az intézményesülésnek rendelődnek alá. Ontogenetikai szempontból minden egyén már egy kialakult világba születik, egy intézményesült világba, melyben a család és a szülők társadalmi szerepei jelentik az első találkozást a tiltásokkal és korlátozásokkal, de a választás lehetőségével is. Szembeszegülés és

biztonság, ezek az intézmények világával való találkozás első élményei. Éreztetik az egyén egzisztenciális függését tőlük, melytől soha nem szabadulhat, még ha különböző módon élheti is át, s főleg értelmezheti azt. Éppen az intézmények révén érzékeli az ember elrendezett valóságként a világot, melyben a szabályszerűség maga is a jelentés forrásává válik. Például bizonyos testi mozdulatok csak egy korábbi esemény helyének, idejének körülményeivel megegyező vagy azokkal analóg tapasztalat alapján értelmezhetők gesztusokként. Megérteni a világot, felismerni valaminek a jelentését és értelmét, definiálni bizonyos struktúrákat és azok megnyilvánulásait, például anyaságot, apaságot, nevelést, divatot, köszöntést, csábítást, hazafiságot stb. azt jelenti, hogy tájékozódni tudunk a világban, értelmezni tudjuk mások érzékelhető megnyilatkozásait, azaz otthon vagyunk benne. Az értelmezés képessége kulcsfontosságú szociális készség, mely pótolhatja az ösztönök hiányát vagy tompultságát. Az értelmezés megelőzi a reflexiót, hiszen nincs mód minden tettünk vagy mások cselekvésének szándékát, intencióját minden egyes esetben külön-külön mérlegelni. A szocializáció sikerességének mérőfoka ezért saját életfeltételeink automatikus kiértékelésére való képességünk. Az intézményeket emberek hozták létre, létezésüket és fennmaradásukat csak egyéni cselekvések biztosíthatják. Ennek a világnak a stabilitása, a mindennapok természetes világa és annak szilárd rendje értelmezési tevékenységek függvénye, sérülékeny volta azonnal nyilvánvalóvá válik, amint nem teljesíti elvárásainkat. Az, hogy mi ingatja meg az intézményesült világba vetett bizalmat, ingadozásait milyen mértékig tudjuk elviselni, és mi az a határ, amelyen túl már nem, ugyancsak társadalmilag és történetileg konstruált. Ugyanakkor a normálistól való eltérésekre is vannak értelmezési keretek és konstrukciók, például illetlenség, örültség, extravagancia, deviancia, tapasztalatlanság, anomikus magatartás stb., melyek segítik az ilyen élmények feldolgozását. Vannak azonban összeütközések, melyek nem dolgozhatók ilyen módon fel, és önazonosságunkat érintik. Ez utóbbi nem elgondolás kérdése, hanem egy bizonyos módon való cselekvés lehetőségei és képessége formájában adott számunkra. A cselekvés szándékolt és nem szándékolt következményei és a közlésekben gyakori félreértések jelzik, hogy a társadalmi környezettel való szimbiózis egészében

törekeny, s hogy az emberi világ szilárdsága és tömörsége közös meggyőződéseken és az intézmények valóságosságába vetett hiten alapszik. Ez azonban nem csak tévedéseket és hibás értelmezéseket, de újraértelmezéseket is eredményezhet, például az olyan társadalmi szerepek vonatkozásában, mint a szülői szerepek, melyek főleg a 20. század utolsó évtizedeiben, de napjainkban is jelentős változáson mentek illetve mennek keresztül.

Különösen korunkban szembesülünk néhány kulcsfontosságú intézmény – mint a demokrácia, a polgárság, a házasság, a kormányzás, a szociális biztonság és bizalom, a magánszféra és a nyilvános sféra – újradefiniálásának igényével és követelményeivel. Az anyai, állampolgári, rendőri, manageri, akadémiai stb. szerepek definíciós viták keresztüzébe kerültek a család, az iskola, az állam által képviselt intézmények kontextusaiban. A sémák ebben az esetben az emberi jogok egyetemessége és az igazságosság eszméje – ez utóbbinál annak disztributív illetve kiegyenlítő értelmezése –, a méltányosság, az emancipáció, a haladás, a hitelesség, a tartósan fenntartható fejlődés stb. gondolata. Az említett szerepek és intézményi kontextusok ezekből a szimbolikus sémákból vezethetők le. Az intézmények szervezeti rugalmassága növekedésének következtében elmozdulás tapasztalható a konfliktusok, nézeteltérések erőszakos kezelésétől azok szavazási procedúrák formájában történő formalizált, diszkurzív megoldása felé. Az új társadalmi mozgalmak egyike, másika – feminizmus, környezetvédők – paradigmátikus példája azoknak, melyek ezen az alapon szerveződnek. Nem céljuk a létező intézmények lerombolása, csupán a szerepeket és kontextusaikat kívánják újradefiniálni, és a megfelelő legitimációs szimbolikus keretek újraértelmezését szeretnék elérni. Az embernek joga és igénye kell legyen arra, hogy figyeljenek rá, elfogadják és elismerjék őt azok között a koordináták között, melyeket maga is elfogad. Ez nem egyszerű folyamat, s ezt mi sem mutatja jobban, mint a meleg párkapcsolatának jogilag is házassági kötelékként való elismertetéséért folytatott küzdelmek érzelmi hevültsége.

10. A társadalmi konstruktivizmus jelentősége

A valóság társadalmi meghatározásával kapcsolatos vitákban természetesen nem a társadalmi konstruktivizmus fogja kimondani a végső szót, mint ahogyan egyik társadalomtudomány sem. A hatalom és az érdek konstruktumok ugyan, s értelmezhetjük elfogadhatónak vagy elfogadhatatlannak azokat, noha a szociológia nem tudja megmondani, hogy bizonyos konfliktusokat kiküszöbölő intézmények egyben egy jobb, értékesebb életnek is megteremtik-e a feltételeit. Bár a társadalmi konstruktivizmus vagy – Delanty terminológiájával élve – konstrukcionizmus intézmény-fogalma megelőgszik annak antropológiai megalapozásával és eltekint az etikai dimenziótól, ez a fogalom a modern tapasztalat reflexiója, ami utat nyitott olyan mechanizmusok és stratégiák elemzésének, melyek fenntartják az intézmények szilárdságába vetett hitet, de ugyanakkor a fogalom inherens változékonyságára is figyelmeztet.

Nyilvánvaló, hogy Berger és Luckmann konstruktivizmusában a szociológiai interakcionizmus fenomenológiai szociológiával ötvöződik. Könyvük végén a szerzők expressis verbis ki is jelentik, hogy elutasítják a funkcionalizmust és a pszichologizmusra és szociologizmusra alapozó mai szociológia reifikációs tendenciáit. Szorgalmazák a szociológia, illetve a filozófia, pszichológia, történettudomány párbeszédét, s ismételten kiemelik a nyelv- és vallásszociológia fontosságát, illetve Maussnak a „totális társadalmi tényre” vonatkozó gondolatát.

A történeti pontosság kedvéért azért meg kell jegyeznünk, hogy a kutatási paradigmával és a szociológiai kutatási programmal kapcsolatos ambíciójuk nem teljesült. Kimutatható ugyan affinitás a tudás társadalmi elosztásáról vagy annak intézményesüléséről szóló későbbi diskurzusokkal, ezek azonban inkább szociológián kívüli forrásokból táplálkoztak (például Foucault elemzéseiből). Munkájuk azonban a szociológiai gondolkodás és kutatás olyan irányban történt elmozdulásának kezdete, melyben a szociológia érdeklődése a világ szimbolikus felépítésének mechanizmusai felé fordul, s ezek elemzésében, a társadalmi világ szimbolikus legitimizációjával kapcsolatos vizsgálatok során, rendkívül nagy figyelmet szentel a nyelvnek, a vallásnak és a tudománynak. Az ember olyan valóságban, olyan világ-

ban él, mely saját produktuma, építménye, de ebben az önépítkezésben, önmaga formálásában mindig van valami többlet, ami túlhaladja az építményt, így a szocializáció nem védi meg az embert saját alkotásaitól, melyek önálló életre kelnek, és ezért folytonos kockázattal, az elidegenedés és eldologiasodás állandó fenyegetésével kell szembesülnie.

Fordította Németh István

SUMMARY

Constructivism as a Philosophy and Sociology of Science Problems, Possibilities and Limits

Keywords: Constructivism – Standpoint Epistemology – Reflexivity – Anti-realism – Relativism – Sociology of Cognition – Berger, Peter L. – Luckman, Thomas – Social Constructivism

The paper gives an analysis of the role of constructivism in post-positivist epistemology and in the philosophy of science. It analyzes the role of constructivism in the sociology of cognition. The author gives a detailed interpretation of the social constructivism of Peter L.

Berger and Thomas Luckman. Attention is paid also to the relationship between constructivism and so called “standpoint epistemology” and reflexivity. The author sheds light especially on the various forms of the social determination of scientific knowledge.

DOKUMENTUM

HÁROM POLITIKAFILOZÓFIAI TANULMÁNY*

RÜDIGER BUBNER

ELŐSZÓ

A bevezető tanulmányt az osztályülésen adtam elő, 1997. május 10-én, és utána többször máshol is. Amit a vitákból tanultam azt beépítettem a nyomtatott változatba. A két másik dolgozat az előadott tanulmány-nal való gondolati és időbeli összefüggésben született.

I. A nép önkonstitúciós aktusa Rousseau-nál és a jogállam alkotmánya Hegelnél

1.

A *Contrat social* című művének bevezetésében Rousseau szembefordul Hobbes-szal és Grotius-szal, és ezzel máris megnevezi az ellenfeleit. Így nyílik meg közvetlenül az újkori természetjogi vita alapvető differenciája. Ha ugyanis kezdetben (azaz Hobbes óta) a társadalmi szerződés célja a jogot biztosító szuverén megalapítása volt, akkor most a

* A fordítás alapjául szolgált: Rüdiger Bubner: *Drei Studien zur politischen Philosophie*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1999.

szubjektumoknak a szerződés által megteremtett kollektíván belüli szabadságának biztosításáról van szó. Mert az embereknek egy szerződés segítségével való alávetése egy legfelső úrnak, Rousseau szemében a leginkább egy jogilag megszépített rabszolgaság szofizmájához hasonlítható.

Egy szabad rabszolgaság igazolása a jog nevében, értelem-ellenes, és minden erre épülő lojalitást semmisnek kell tekintenünk. Grotius azt mondta, hogy egy nép átadhatja magát egy királynak. Rousseau ellenvetése a következőképpen szól: ha ez – mint ahogy az nyilvánvaló – un acte civil, egy explicit jogi cselekvés, akkor erre csak egy előzetesen adott jogrend keretei között kerülhetne sor. De hogy állunk ennek a jogi cselekedetnek az aktorával? Az önátadás már feltételez egy én, amelynek ebben az aktusban egyszerre kellene végrehajtónak és tárgynak lennie. Ezen túlmenően az önátadás már feltételez egy bölcs nyilvános tanácsadást (délibération publique). De ki hajtsa ezt végre, és hol kellene ennek megtörténnie?

Tekintve e megoldatlan kérdéseket, aztán ezt olvashatjuk: „Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société.”¹ Egy társadalom igazi fundamentumát tehát az az aktus alkotja, amellyel egy nép néppé válik. Csak ennek az eredeti folyamatnak a hatására jön aztán létre egy olyan képesség, hogy további aktusokat, mint pl. egy uralom-legitimáció aktusát végrehajtsuk. A rendteremtés előtt kell elhelyezkednie az öntételezésnek.

A referátum első részében néhány észrevételt szeretnék fűzni ehhez a tézishoz: l'acte par lequel un peuple est un peuple. Nyilvánvalóan szándékos ugyanis az a paradoxon, hogy egy nép lét-ét egy aktusnak szolgáltatjuk ki, amely azt teszi ki, hogy egy nép az, ami, vagyis nép. Eszerint abból kell kiindulnunk, hogy a nép nem valamiféle

¹ Rousseau: *Contrat social*, I, 5. fejezet. „Mielőtt tehát megvizsgáltnók, azt a cselekedetet, amellyel egy nép királyt választ magának, jó volna először azt a cselekedetet megvizsgálni, amely által néppé válik. Mert ez a cselekedet okvetlenül megelőzi a másikat, és így ez képezi a társadalom valóságos alapját.” Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon 1978. 477. o. Fordította: Kis János. (A következőkben a fejezetszám után a magyar kiadás oldal-számát közlöm – a fordító.)

adottságot képvisel, amelyet etnikailag vagy történetileg készen találhatnánk, és mint ilyen minden következmény bázisaként szolgálhatna.

Az itt következő meggondolások során terveim szerint figyelmen kívül hagynám azt a megoldási javaslatot, amelyet Rousseau a paradoxonra felkínál. Híressé vált a *volonté générale*. A közös akaratról Rousseau azt mondja, hogy „mindenki közülünk, a maga személyét, és a maga egész hatalmát egy legfelső direktíva alá helyezi”. A közös akarat olyan megformálása, hogy az a *suprême direction* legyen, mutatja az utat, hogy az akarásban centrált személyek pluralitása az egyesülésen keresztül egy *corps moral et collectif*, tehát egy erkölcsi valóság jön a világba, amely korábban nem létezett. És ugyanebben a szempillantásban Rousseau egy „*moi commun*”-ról is vagy egy „*personne publique*”-ről is beszél. Ebben az esetben a szubjektivitásnak egy a szubjektivitás feletti régiókba kiterjedő struktúrájáról van szó,² melynek elgondolhatóságáról és történeti funkciójáról azóta is állandó viták zajlanak. De ennek kapcsán már a megoldási javaslattal, és nem a tulajdonképpeni problémafelvetéssel állunk szembe.

Én a következőkben éppen arra fogok kísérletet tenni, hogy ezt a *problémafelvetést* kipreparáljam. Aki csak azt az útmutatást tartja szem előtt, hogy hogyan kell szembenéznünk a problémával, aki tehát a *volonté générale*-t a nép öntételezésével azonosítja, az az optika beszűkítésének áldozata. Az összes szubjektum akaratának integrációja, mégpedig úgy, hogy ebből ne egy puszta összeg (*volonté de tous*) jöjjön létre, hanem egy olyan alakzat, amely korábban nem létezett, és mégis az egyes akarat struktúrája szerint van megalkotva, úgy tűnik, mintha a partikuláristól az univerzálishoz való ugrást szuggerálná. Pl. Hegelnek a Rousseau-val szembeni megismételt kritikájából látható, hogy az akarati princípiumra való kihegyezést olyan veszélyes absztrakcióként hozza gyanúba, melynek a Francia Forradalom későbbi borzalmait is fel lehet róni.³ Most itt az ideje, hogy újra visszatérjek a kiinduló problémához.

² Lásd i.m. I, 8. fejezet, 483. o.

³ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 258. §, szerk.: Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955. 209. o. Magyar fordítása: Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó 1983. 262. o. Fordította: Szemere Samu. (A kö-

Rousseau érvelése a természetjogi előfutáraival szemben arra irányul, hogy az olyan aktusok, amelyek jog-erőre tartanak igényt, már feltételeznek olyan aktorokat, amelyek egy bizonyos felhatalmazást már magukkal hoznak. Egy jogi aktusnak szüksége egy erre jogosult szubjektum meggyőző kibontakozására. Mindenesetre egy ilyen képességgel való felruházás nem származhat valami másból, csakis egy aktusból. Mert senki nem tekinthet el attól, hogy a dolgok (minden civilizatorikus tételezése előtt, melyhez a jogrendszer is hozzá tartozik) autentikus berendezkedésének köszönhetően már léteznie kell egy olyan entitásnak, amely lényegénél fogva jogi aktusokat hajt végre.

Ily módon sikerülne meghaladnunk a *physis* és a *nomos*, vagy a természet és a tételezés közötti különbségtevést, amelyet elsőként a szofista felvilágosító mozgalom vezetett be. Ebben az esetben azzal kellene számolnunk, hogy egyidejűleg veszünk részt a rendszerek kétféle szférájában, amiből a nép-egységre nézve az következik, hogy mind a természeti kozmoszban, mind a kulturális szférában tulajdonképpen egy és ugyanazon nagyságról van szó. Ez a feltételezés azonban teljesen szétzúzza a kettéosztás értelmét, amely arra épült, hogy mindaz, ami természetként (*physis*) létezik világosan elhatárolható az ember által teremtetett kultúrától (*nomos*). Rousseau elképzelése szerint a kulturális berendezkedések eredete, különösen a jog forrása ott keresendő, ahol a természetből a joghoz való átmenet lejátszódik. Ez a problematikus átmenet már feltételezi egy olyan szubjektum megalkotását, amely képes arra, hogy az átmenetet ön-maga számára tudatosan végrehajtsa. Egy ilyen szubjektum konstitúciója mindenesetre egy iterációhoz vezet: mert aki fel van hatalmazva jogi aktusokra, azt erre csak egy jogteremtő ősaktsuson keresztül lehet autorizálni.

A kontraszt jól látható, ha Rousseau előfutáira vetünk egy pillantást. Ha nem akarjuk, hogy egy uralkodó beiktatása az alattvalók fölé véletlenül jöjjön létre, vagy hatalmi arroganciának köszönhesse a maga keresztül-vitelét (ami tetszőlegességet és feltartóztathatatlan váltakozásokat jelenthetne), akkor a főúr és az alárendeltek konstitu-

vetkezőkben a paragrafus-szám után mindig, a magyar kiadás oldalszámát közlöm – a fordító.)

tív egymáshoz rendelését egy olyan instanciára kell bízunk, amely az egész folyamatnak képes legitimitást kölcsönözni. Legitimitásról pedig akkor beszélhetünk, ha az érintettek egyetértést tanúsítanak. Az alárendeléssel való egyetértést azonban csak az tanúsíthatja, aki ez előtt a szerep előtt (amelyet a jognak alávetett szubjektumként foglal el) már rendelkezik egy olyan pozícióval, amely alkalmassá teszi őt erre. Az alárendeléssel való egyetértés ugyanis megköveteli az önkéntességet, és önkéntesnek csak olyasvalamit nevezhetünk, ami más-képp is történhetett volna. Aki önként hajt végre valamit, annak egy alternatíva tekintetében rezisztensnek kell maradnia, mert egyébként ki lenne téve az alternatívának, és mint én egyáltalán nem tudná fenntartani magát. Másként kifejezve: az önkéntesség azt implicálja, hogy az én mint azonos, mind ezt, mind azt egy meghatározott alternatíván belül meg tudja tenni. De honnan származik ez a végső azonosság? Nekem úgy tűnik, hogy az azonosság annak a különös problémafelvetésnek a magja, mely szerint egy nép egy speciális aktuson keresztül önnönmagának megadja a maga létét.

Rousseau így egyértelműen hátat fordít a tradíciónak, mégpedig mind a polisz antik felfogásának (amely az ember primer életmódjáról szól), mind pedig a Leviatán újkori uralmi gépezetének. Az antikvitás biztos volt abban, hogy az ember szubsztanciálisan beletartozik egy politikai egészbe. Platón ezt úgy fejezte ki, hogy az ideális államban „mindenki maga dolgát végzi”¹ kell tudni tennie. Az egyes ember a maga életét már mindig is csak egy jól berendezett cselekvési összefüggés keretei között élheti. Arisztotelész ebből fejlesztette ki a *zoon politikon* jól ismert formuláját, melyben az emberi élet és a polisz egymásba nyúlnak. Még a sztoa kozmopolitává tágított elképzelései sem térnek el döntően ettől a vonaltól. Mindazonáltal az antikvitás politikai filozófiájában nincs hely egy olyan nép számára, amelyet a politikától függetlenül kellene elgondolnunk. Habár az irodalom és a történet-írás népfogalmától itt természetesen el kell tekintenünk.

Az újkori gondolkodók Hobbes óta radikálisan elhatárolják magukat a természet és a politika *azonosításától*. Az újfajta természeti állapotban az emberek sokkal inkább úgy vegetálnak mint a vadállatok, magányosan élnek, a szükségleteiket követve, és ki vannak szolgáltatva a körülmények esetlegességének. Az eredendő magány, hála az ész adományának, amelyet már a természeti állapotba is magunkkal ho-

zunk, önkéntelenül és paradox módon hozzájárul a fenyegetettség érzésének fokozásához. Mert értünk hozzá, hogy mindenféle cselt és ármányt be vessünk a hozzánk hasonlókkal szemben, amit az ésszel nem rendelkező állatok egymással szemben sohasem tesznek. Csak a formális jog-szférába való decizionisztikus belépés, mégpedig a szerződés mesterséges konstrukcióján keresztül, szünteti meg a természeti állapot visszasságait, és tárja fel a civilizáció áldásait.

Most tehát a természet és a jog szférái fundamentálisan elválnak egymástól. Habár az egyes ember mindkét szférába beletartozik: egyszer mint veszélyeztetett partikuláris egzisztencia, akitől a maga természeti struktúrája végső soron megtagadja az önfenntartást, másrészt a sokakból létrehozott Leviatán tagjaként, amely az egyes embert az egzisztencia-biztosítás ígéretével definitív módon egy felsőbb uralom alá kényszeríti. A nép azonban ebben a képben sem bukkanhat fel, mert eredetileg az emberek szétszórva, egyedül önmagukra hagyva élnek, míg a szerződés megkötése után az államban a jog fennhatósága alatt állnak.

Egy köztes szféra, amelyben egy bár természet-irányította, de még a jogtól független társadalmasodás lejátszódhatna, nem látható. Mert egy ilyent csak az egyértelmű physis – nomos oppozíció elmosásának árán lehetne elgondolni. Hobbes-nál erről nem lehet szó, mert ő a Leviatán előtti egzisztenciális fenyegetettségünk túldramatizálásán keresztül a szerződéskötést szeretné a kollektív szerencsétlenségből kivetítő egyetlen racionális lehetőségként felmutatni. Nem lehet nem észrevenni, hogy Hobbes politikai filozófiája masszív retorikai eszközökkel dolgozik, amit nemrégén Quentin Skinner tett egy nem-ortodox vizsgálat tárgyává.⁴ – Mivel a végén belátjuk, hogy a jogrenddel szembeni minden distancia végső soron a tervszerű önfelbomlasztásra futna ki, ezért az egyes ember szabadságról való lemondása az államban való jogbiztonság kedvéért is plauzibilissé válik. Mielőtt az emberi életet végleg feláldoznánk egy könyörtelen konkurenciának, minden belátásra kész ember a mindenkit megvédő egyesülés biztos kikötőjét választja.

⁴ Quentin Skinner: *Reason, and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge 1996.

Hobbes klasszikus koncepciójával szemben többféle ellenvetést lehet megfogalmazni, amelyeket már valóban nagyon korán szóvá is tettek. Először is a szerződésnek *cirkulárisnak* kell lennie, mert a szerződkötés mint olyan már feltételez egy olyan jogot, amely csak a szerződésnek köszönhetően lép be a valóságba. Mindenesetre Hobbes felismerhetővé tette, hogy az ő ötletét a legitimáció-teremtés szolgáltatásban álló fikcióként kellene felfognunk, de erről az anticipatorikus jogi funkcióról a társadalmi szerződés modelljében nem mondhatunk le. Egy további ellenvetés a *pesszimista emberképre* vonatkozik, amire sokat panaszkodtak. A felvilágosodás angol moralistái egészen Adam Smith-ig következetesen szembefordultak a „hobbes-izmussal”. És az ember rosszaságára vonatkozó feltevést a „moral sense”-re vonatkozó tanítással, vagyis a szocialitás természeti adottságával és a kölcsönös szimpátiával próbálták helyettesíteni. Ez pedig annyit jelent, hogy fel kell tételeznünk, hogy az embereknek van egy érzékileg lehorgonyzott társadalmi hajlamuk, ami ellen még Kant is tiltakozott, elsősorban Rousseau hatására. Kant egy ilyen fajta társas érzést, melynek meghatározatlannak és a mindenkori hangulati helyzetet követőnek kell lennie, a kategorikus imperatívusz felállításával próbálja helyettesíteni. A szigorú imperatívuszban a tiszta ész az abszolút kellés módusában szól hozzánk, amibe Kant nem akart semmiféle érzéki (akár a természetből is levezethető) mozzanatot belekeverni.⁵ Mindez, de még sok minden más is vita tárgyát képezte a hobbes-i koncepcióhoz kapcsolódva.

Mindazonáltal Rousseau-nak a nép-eszmére vonatkozó újítása jelentette a döntő csapást a hobbes-i szerződés-konstitúcióra. A *Contrat social* alapgondolata ugyanis – mint ismeretes – azt mondja, hogy a szerződés, amely értelmes módon megalapítja a társadalmat, nem követelheti a *szabadságról való lemondást*, hanem éppen ellenkezőleg a szabadság *garantálójaként* kell fellépnie. Ezzel az alapvető meggyőződéssel már a fentiekben is találkoztunk, És itt van az önmagát megtehermentő nép koncepciójának forrása, ahogy én ezt első megközelítésben sejtésként szeretném bevezetni. A természeti állapot és a jogi állapot

⁵ Lásd pl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 67 sk. Magyar fordítása: Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, ICTUS Kiadó 1998. 52–53.o. Fordította: Papp Zoltán.

szigorú oppozíciójában fellép egy közvetítő tag, amely többet jelent a pusztá természeti meghatározottságnál, de ugyanakkor kevesebbet, mint a Leviatán maga. Mivel ezt a köztes tagot sem a természet, sem a jog világában nem lehet fellelni, ezért egy aktusra kell visszavezetnünk.

Az aktusok általánosan szólva olyan események, amelyekben tervszerűen tételezünk valami korábban még nem létezőt. A természet kezdeti szintjén még nincs nép – mert hogyan is formálódhatott volna ez meg az ős-egzisztencia erdőiben? A jogból nem jöhet létre a nép, mert ez mint szerződésre képesítő instancia meg kell hogy előzze a jog megteremtését. Ennél fogva nem marad más kiút, mint az *öntételezés*, amelyben – más tételezési aktusoktól eltérően – a tételező és a tételezett egybeesik. Az öntételezés principiálisan kivonja magát a fokozatos kialakulás, a teleológiai folyamat vagy a történelmi növekedés alól, úgy ahogy pl. Herdertől kezdve a historizmus a népről beszélt. A tételezés világosan szembenáll mind a véletlennel, mind a tapasztalattal, mind a fellelhető faktumokkal. Mindezekben az esetekben a népnek ugyanis nem lenne meg az a bázisa, hogy az eredményért és annak minden következményéért felelősséget vállalhasson.

Kínálkozna, hogy ebben az összefüggésben a fichtei „tett-cselekvésre” utaljunk, amely mint az én abszolút tételezése elvileg meg kell hogy előzze mindazokat a szenvedéseket és tetteket, amelyeket általában a tudat életének nevezünk. És ezzel máris eljutottunk a német idealizmushoz, amely egészen más célokat követ, mégpedig olyanokat, amelyek az öntudatból kiinduló deduktív rendszerképzésként határozhatók meg. Így a társadalomfilozófia, amely Rousseau szemei előtt lebegett a második sorba szorul vissza.

Egy önmagát tételező és ezen keresztül a saját identitásáért felelős nép újszerű koncepciójának következményei aztán egy olyan diszkussziós szinten helyezkednek el, amellyel Rousseau társadalmi szerződése még egyáltalán nem foglalkozott. A következmények hamarosan láthatóvá váltak. Ehhez fel kell idéznünk Sieyès abbé híres röpiratát az 1789-es évből, amely a „Qu'est-ce que le tiers état?” kérdése alatt propagandisztikusan követte a forradalmat. Sieyès a következőt írta: „Mi a harmadik rend? – Minden! És mi volt idáig a politikai rendben? – Semmi! Mit kíván? – Hogy legyen valami.”ⁱⁱ A régi rendhierarchiában a számszerint túlsúlyba lévő és gazdasági bázist képező

népesség-rész, amely a nemesség és az egyház mögött a harmadik rend volt, nem játszott politikailag számottevő szerepet. A polgári társadalom felszabadul a régi és hamis rend alól, amennyiben azt deklarálja, hogy ő minden, hogy mellette politikailag már semminek nincs súlya, és ezért a felszabadulása elvezeti önmagához.

Sieyès érvelése azt az utat követi, hogy az egész, amellyel a harmadik rend már korábban is azonosította magát, nem más mint maga a nemzet. A „nemzetet” pedig ebben a vita-helyzetben a „néppel” (peuple) kell azonosítanunk. Ebben az időben még nem vezették be azokat a distinkciókat, amelyek a nemzetet politikai nagysággá, a népet pedig történelmi produktummá teszik. Ez majd csak a 19. században fog bekövetkezni. A nemzetállam kialakulása, mint ismeretes, innen veszi a kezdetét. Az 1789-es alaptétel-vita értelmében és a már lejátszódott forradalom eredményeként az 1793-ban megfogalmazott francia alkotmány szövege, „Az ember és a polgár jogainak és kötelességeinek nyilatkozata”, a következőképpen kezdődik: „Le peuple française proclame en présence de l’être suprême ...”.ⁱⁱⁱ Ezzel végre megtétetett az az alkotmányelméletileg döntő lépés, amely a megalkotott alkotmányt a nép erejére vezeti vissza. Azóta létezik a „pouvoir constituant” és a „pouvoir constitué”^{iv} elemei jogi megkülönböztetése. A későbbi alkotmányformák, egészen a Szövetségi Köztársaság alaptörvényéig ezt a modellt követték, és a mai alkotmányjogi irodalom magasfokú szubtilitása is ehhez a kezdeti megkülönböztetéshez kapcsolódik. Mert ahhoz, hogy egy érvényes alkotmányt, mint minden konkrét jogalkotás princípiumkatalógusát meg lehessen alkotni, egy olyan autoritásra van szükség, amely rendelkezik ezzel a felhatalmazással, és ez csakis a nép lehet.

Így tehát ahhoz az eredményhez jutunk, hogy a nép Rousseau által felvázolt alakzata, amely a maga egységét önmaga tételezése aktusának köszönheti, olyan princípiummá vált, amelyből az alkotmányjog a maga jog-megalapozó erejét kölcsönzi. Ha a sokat idézett „volonté générale” minden törvényhozás kiindulópontja, amennyiben az, ami általános érvényességre tart igényt, egyszerűen és ideálisan

^{iv} Lásd Ernst-Wolfgang Böckenförde kitűnő tanulmányát: *Die Verfassungsgewalt des Volkes – ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts*, Frankfurt am Main 1986.

egy közös akarati elhatározásra épül, úgy a népben egy olyan potenciát láthatunk, ami elé nem lehet visszamenni, és amely ezekre az akarati megnyilvánulásokra egyáltalán képessé tesz.

2.

A második részben egy olyan javaslattal fogok foglalkozni, amely a nép önfelhatalmazását a történelem olyan erőivel próbálja helyettesíteni, amelyek fölött nem rendelkezhetünk teljesen. Ha mármost Hegelre pillantunk, úgy – legalábbis az én ismereteim szerint – az újkor egyetlen rangos jog- és politika-tudósára tekintünk, aki *semmilyen módon* sem támaszkodik a társadalmi szerződésre. Ez a közvetlen előfutárainál, Kantnál és Fichténél egészen másképp van. Az utóbbi volt az, aki – mint ismeretes – megfogalmazta a kölcsönös elismerés messze ható teorémáját, amelyet a szerződés-modell mikorologikus variációjaként is értelmezhető.⁷ Amit egy nagy-társadalom összefüggésében mindenki a szerződés útján megerősít, azt a szubjektumok közötti átlátható interakciókban a résztvevő felek úgy váltják valóra, hogy egymást kölcsönösen felruhazzák azzal a szubjektum-státusszal, ami a szerződéskötésnek is feltételét alkotta. Hegel volt az, aki az elismerés modelljét az úr és a szolga híres dialektikájában alkalmazta, aminek messze ható következményei a marxizmustól, a neomarxizmuson át a kortárs kommunikációelmétekig ívelnek.

Hogy a maga szisztematikus főművében, az 1821-es *A jogfilozófia alapvonalaiban* Hegel miért siklik el egyszerűen a társadalmi szerződés felett, azt nem könnyű megmagyarázni. Mindenesetre a könyv alcíme szerint önmagát „A természetjog és az államtudomány alapvonalainak” nevezi. Így tehát világosan belehelyezi magát a tradíció említett vonulatába. Az „előadásainak használatára” való utalás egy Fichte óta ismert szokást követ. Miközben korábban a kézikönyvek egy diszciplína sztenderd tudását kínálták, amire még Kant számos előadása is épült, az idealisták elvetik az ilyen konvenciókat, és az önálló gondol-

⁷ Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796. 3. skk. §-k. Magyar fordítása: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat Kiadó 1981. 164. skk. o. Fordította: Enffrey Zoltán.

kodás révén állítják önmagukat a katedrára. Ez azóta van így, amióta a hagyatékból való előadás-kiadások a publikált főművek mellé lépnek.⁸

Hegel hallgatása a szerződés-konstitúció tekintetében⁹ az elvontság és a mesterkéltség ellenvetéseire támaszkodhat, amelyek együtt járnak azzal az elképzeléssel, hogy az állam alkotmányát valamelyik ponton „megcsinálták”. Nem lehet nem meghallani azt a gúnyt, amellyel Hegel a „megcsinálásról” beszél. „Egy másik kérdés könnyen adódik itt: *ki csinálja az alkotmányt?* Ez a kérdés világosnak látszik, közelebbi vizsgálatra azonban mindjárt értelmetlennek bizonyul. Felteszi ugyanis, hogy nincs alkotmány, hanem egyének atomisztikus tömege van együtt. Hogy egy tömeg hogyan juthat alkotmányhoz, ön maga vagy mások által, jóság, gondolat vagy erőszak által, azt reá kellene bízni, mert a tömeggel a fogalom nem foglalkozik. – Ha pedig ama kérdés már feltételez egy meglevő alkotmányt, akkor a *csinálás* csak változtatást jelent, s egy alkotmány feltételezése közvetlenül maga tartalmazza azt, hogy a változtatás csak alkotmányos úton történhetik. – Általában azonban nagyon lényeges, hogy az alkotmányt jól lehet az időben keletkezett, ne tekintsük valami *csinált*nak. Mert ellenkezőleg az alkotmány épp a teljességgel magában- és magáértvaló, amely ezért az isteni és megmaradó, s fölötte áll a csinált dolgok szférájának.”¹⁰

Ebből világos lesz, hogy Hegel bizalmatlan mindazokkal a legitímációs fikciókkal szemben, amelyekre az újkor azt a feladatot ruházta, hogy az állami rendet az összes érintett *egyetértésére* vezesse vissza. A szubjektív szabadság modern princípiumára tekintettel szükségessé vált a szabadság-korlátozás és a szabadság-átvitel legitímációja, amiből az államhatalom létrejön. Az önkényes szabadságról való lemondás csak egy olyan szerződés keretei között tűnik elgondolhatónak, amelyben mások is adnak valamit, miközben én is adok valamit. Mi mindannyian odaadjuk a szabadság-igényünket a szuverénnek, még-

⁸ Mindenesetre ma gyakran találkozunk a sietős gondolkodóval, aki az éppen megtartott előadásait rögtön elviszi a kiadónak.

⁹ Eltekintve a már említett Rousseau elleni polémiától: *Philosophie des Rechts*, 28. §, A, 57. o.

¹⁰ Hegel: *Philosophie des Rechts*, 273. §, A, 298. o.

pedig úgy – ahogy azt Rousseau követelte –, hogy kollektív népként újra feltámadjunk. A közben lejátszódó átmenetet, amely az individuumok egy atomisztikus halmazát átvezeti egy erkölcsi állam konstitúciójába, Hegel pusztá agyreménnek tartja. Mi ezzel a létrehozás és a csinálás olyan szociáltechnikai kompetenciáira támaszkodunk, amelyeknek az erkölcsi életformákban nincs semmiféle támpontjuk.

Ha Hegel azt mondja, hogy az állam alkotmánya a magában és magáértvalóan létező, az isteni és a tartós, amely a megcsinálhatóság szférája fölött helyezkedik el, akkor egyértelműen az antikvitásához kapcsolódik, amely a politeia-t „második természetként” értelmezte.^{iv} A közös praxisnak ez a rendje önálló létranggal rendelkezik, amelyet semmiféle poiésis (vagyis az ember létrehozó tevékenysége, amely a természetet utánozza) soha el nem érhet. Amióta Szókratész ellentmondott a szofistáknak (az első szociáltechnikusoknak, akik egy tanítható és ez azt jelenti, hogy utánozható egoisztikus irányultságú életvezetést próbáltak elterjeszteni) és ezzel szembeszegülve felvázolta a „jó élet” olyan fogalmát, amiből Platón a *Politeia*-ban az agathon legfelső eszméjét szűrte le; amióta Arisztotelész a jó életnek a filozófus-királyra való koncentrálásával szembeszegülve a polgárok fronesis-ének politikai felelősségére apellált; amióta végül a sztoa a kozmosz logos-át és az élet logos-át egymásra vonatkoztatta (az $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omega\varsigma\ \zeta\eta\nu$ formulában) – azóta vitathatatlannak számít, hogy az állam természettől fogva adott, és hogy a rendjére, vagyis a belső szerkezetére vonatkozó kérdés olyan lényeges, hogy az túl van minden egyes manipuláción.

A kereszténység ezt a természetjogot az isteni transzcendenciára vonatkoztatva átalakította, de nem szüntette meg.¹¹ Csak az újkorra való átmenettel tűnik el a politika kozmikus lehorgonyzottsága, és kezdődik a szubjektum uralma. A *Leviatán*hoz írott előszavában (1651) Thomas Hobbes félreérthetetlenül kimondja, hogy mi mint államművészek az isteni teremtetést imitáljuk, amennyiben a nagy és hatalmas állatot (vagyis egy a jogot biztosító és az uralmat megalapozó államgépezetet) az egzisztenciális ínségünk megszüntetésére használjuk fel a természeti állapotban. *Exeundum e statu naturali!*

¹¹ Így pl. Aquinoi Szent Tamás: *Summa Theologiae*, 2, 1. kötet, 90. skk. o.

Az idézett helyen Hegel felismerhetővé teszi, hogy ő ahhoz a meggyőződéshez kapcsolódik, amelyet Szókratész pl. Platón *Kriton* című dialógusában mondott ki. Eszerint mi már mindig is egy államban élünk, mert neki köszönhetjük a szocializációnkat és az egzisztenciánkat, és így egyszerűen értelmetlen a rend meglétét a szubjektív diszpozíció hatókörébe utalni, úgy mintha a törvények a privát hasznát szolgálnák, és mintha szabadon elhagyhatnánk őket, ha ez a haszon látszólag nincs többé garantálva.^v A sok egymással nem-egybe-vágó egoizmus agglomerációjában rejlő rendetlenségét és az ennek megfelelő haszonkalkulációk ingadozásait Hegel megvetően „rakás”-nak (Haufen) nevezi,^{vi} amihez a fogalomnak és az ész instanciájának semmi köze sincs.

Az alkotmány ugyan az időben áll, mert „az állam a szellem, amely a világban áll”.¹² De az ár, amelyet az ésszerű tartósnak a korszakok váltakozásáért fizetnie kell, nem az állam öskezdeti genezisében, vagy az eszkatalogiailag elgondolt eltűnésében van, hanem az alkotmány „megváltoztatásában”, melynek szintén „alkotmányos úton” kell történnie. Itt nyilvánvalóan utalnunk kell az alkotmány-változtatásnak (μεταβολη) arra a tanítására, amelyet Arisztotelész a *Politika* V. könyvében részletesen kifejtett – ezt szegezvén szembe az államformák platóni dekadencia-körforgásával. A *változás* időközben az alkotmány történeti oldalát képviseli, amely lényege szerint a politikai együttélés idő-feletti ész-rendjét képviseli.

De miért olyan fontos Hegel számára az alkotmány? Ezt „belső államjognak” nevezi, és azt az alakzatot érti rajta, amely az ész-rendet egy létező állam keretei között kiteszi. Megkülönböztetve a „külső államjogtól”, amelyet valamikor „ius gentium”-nak neveztek. A kategóriák már szemmel láthatóan a nemzetállamra vannak szabva, ahogy az a Francia Forradalom következtében elterjedt. Az államnak ez a típusa „közvetlenül valóságos, és [ez] az individuális állam mint a magát magára vonatkoztató organizmus”. És éppen ebben áll az „alkotmány vagy a *belső államjog*”.¹³ A mai olvasó valószínűleg a leginkább az *organológiai* metaforikán fog fennakadni. De ezt nem lenne olyan ne-

¹² Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 270. §, A, 290. o.

¹³ I.m. 259. §, 268. o. A fordítást módosítottam.

héz lefordítani az önreferenciális rendszerelmélet terminológiájára, amelyet időközben már részletesebben kidolgoztak. (Luhmann).

Hegel korában az organológiai metaforika szembenállt a „Leviatán” képzetével, amely az embert megvető „szükség- és értelemállam” gépezetét vagy fogaskerek-szerkezetét képviselte. Érdekes módon már Kant a teológiai írásaiban a társadalmasodásnak a forradalom következtében létrejött új formáit olyan kifejezésekkel próbálta megragadni, amelyek az organizmusok önálló érzéki életére utaltak. Ezt jól mutatja *Az ítélőerő kritikájának* egy lábjegyzete, amely fölött a figyelem könnyen elsiklik.¹⁴

Az értelem célracionalitásával szemben, az aktornak az eszközöket és a célokat el kell választania egymástól, a hegeli alkotmány-konceptió az ésszerű fogalom öndifferenciálódásának immanens teljesítményeként értendő. Nem kötünk össze valamit valami mással, egy harmadik szolgálatában, hanem az állam egysége maga is a formák sokaságában fejeződik ki. Ezek a szubsztanciális egység önálló meghatározottságai, és ezért az elidegenedés módusában sohasem szegülhetnek szembe vele. Az organizmus nem más, mint az egységnek a differenciálódáson keresztül való fenntartása, és nem annak szétdarabolása az egység árán.

A mi értelmezésünk számára teljesen meggyőzően hangzik, amit Hegel ebben az összefüggésben az intézményekről elmond. Ezek „képezik az *alkotmányt*, azaz a kifejlett és megvalósult ésszerűséget a *különösben*”.¹⁵ Hegel a családra és a polgári társadalomra gondol, valamint a korporációkra, amelyek az erkölcsi állam keretei között meghatározzák a polgárok szerepeit. Mert ezek fogják össze „az individuumok állam iránti bizalmát és érzületét”; az állam szilárd bázisa ezért az intézményekben van, mint a „nyilvános szabadság alappilléreiben”.^{vii} Az intézmények közvetítik tehát az egyes ember szabadságvárakozásait az egész szubsztanciális rendjével. Minden egyes polgár

¹⁴ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*, A 290, lábjegyzet. „Azon újabban megkezdett vállalkozás során, amelyben egy nagy népnek teljesen át kell alakulnia állammá, az *organizmus* szót gyakran és nagyon találóan használják, a magisztrátusokra és más intézményekre, sőt az államtest egészére is.” Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Ictus Kiadó, 1997. 309. o. Fordította: Papp Zoltán.

¹⁵ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 265. §, 274. o.

meggyőződése, hogy az államban valóban otthon van, megerősödik, ha nem egy anonim óriási apparátussal áll szemben, hanem a meglévő berendezkedésben megtalálja a maga helyét.

Habár az intézményes aspektust csak röviden érintettük, ez mégis olyan konkréciós formákat alkot, amelyek megnyílnak a polgár önértelmezése számára, és megadják neki azt a biztonságot, hogy önmaga maradhat, még akkor is, ha az államhoz kapcsolódik. Mert a rend szilárdsága az individuumok participációjától függ a legkülönbözőbb szinteken, és semmiképpen sem jelenti a racionalitásnak azt a globális elnyomását, amely az egyedi egzisztencia horizontjában megjelenik. Ezek a meggondolások segítenek megérteni a hegeli jogfilozófia üzenetét. Ha a jog megérdemli az „objektív szellem” címszavát, akkor fel vagyunk hatalmazva arra, hogy a világban való megvalósulását a megkövült szabadság rendszereként értelmezzük. A szubjektumok a maguk szubjektum-szerepét az intézményekben ismerik fel; ez a folyamat valami egészen mást (történetileg konkrét, és ennél fogva tárgyilag meggyőző dolgot) implikál, mint két szubjektum – mint az általános szerződés-partnerség nucleusainak – kölcsönös elismerését.¹⁶

3.

Másképp állunk a tanításnak azzal a darabjával, amelyet Hegel maga helyez a középpontba.¹⁷ Itt a *hatalmi ágak megosztásáról* van szó, ami- ben szerintem nemcsak az intézményrendszer, de a fogalom „önmeghatározásának” sajátos princípiuma is felfedezhető. A szubjektum önmeghatározását az individuum a kanti kategorikus imperatívusz értelmében átviszi az intézményekre, és ennyiben kiszakítja azt abból a különleges noumenális státuszból, amellyel Kantnál a gyakorlati önmeghatározás még rendelkezett. A hatalmi ágak megosztása – így gondolja ezt Hegel¹⁸ – attól az általános „fecsegéstől” szenved, amely

¹⁶ Lásd ehhez az én könyvemet: *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, IV. fejezet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main 1996.

¹⁷ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 269. skk. §-k.

¹⁸ I.m. 272. §, A, 292. o. (A fordítást módosítottam.).

„Németországban a legharsányabb”. Az ilyen fecsegésnek ugyanis „az a következménye volt, hogy okos emberek megutálták e szókat: ész, felvilágosodás, jog stb., s éppígy: alkotmány, szabadság.”. Ebben a leírásban az éppen ekkor felerősödő „rajongással” szembeni affektus összefonódik a cenzúra elleni elővigyázatossági intézkedéssel. Mindezenre Hegel arra utal, hogy a hatalmi ágak megosztását ne az államhatalom negációjának, hanem ennek önmagából következő ésszerű konkretizálásának tekintsük.

„De az elvont értelem felfogása szerint benne rejlik részint az a hamis meghatározás, hogy ezek a hatalmak *teljesen önállóak* egymással szemben, részint az egyoldalúság, hogy egymáshoz való viszonyukat valami negatívnak, kölcsönös *korlátozásnak* tekinti. Ebben a nézetben mindegyik ellenségesen áll a többiekkel szemben, mindegyik fél a többitől, mint valami rossztól, s el van szánva, hogy szembehelyezkedik vele, s ezekből az ellensúlyokból általános egyensúlyt, de nem eleven egységet hoznak létre. Csakis a fogalom *önmeghatározása* magában, nem pedig valamilyen más célok és hasznosságok, tartalmazza a különböző hatalmak abszolút eredetét, egyedül miatta van az, hogy az államszervezet a magában ésszerű és az örök ész képmása.”¹⁹ Amit Montesquieu (akiről Hegel is úgy gondolta, hogy „mélyreható pillantásra” volt képes)²⁰ még az angol politikai rendszer bölcsességeként csodált, és éppen annak pragmatikus eredete miatt az *Esprit de Lois* iskolaképzőnek tekintett,²¹ azt Hegel a „csöcselék nézeteként” jellemzi, amely a különböző racionális gátek kiokoskodásával foglalkozik.^{viii}

Ennek az erős nyelvhasználatnak kell hogy legyen valamilyen alapja. Ez hamarosan a hatalmi ágak megosztásának fundamentális átértelmezésében fog megmutatkozni. A törvényhozó és a végrehajtó hatalom mellé, a klasszikus bírói hatalom helyébe (amelyről Montesquieu azt mondta, hogy ez egy „puissance invisible et nulle”) most

¹⁹ I.m. 272. §, 293. o.

²⁰ I.m. 273. §, 296–297. o., lásd továbbá a 3. §-t is, 28–29. o.

²¹ Charles de Secondat Montesquieu: *De l'Esprit de Lois* (1748), XI. könyv. Magyar fordítása: Montesquieu: *A törvények szelleméről*, Orisis – Attraktor Kiadó 2000. 245–291. o. Fordította: Csécsy Imre és Sebestyén Pál.

meglepő módon a fejedelem lép.²² Ezzel a hatalom üres helye a szuverenitásnak azzal a tartalmával töltődik ki, amely Bodin óta a „prince”-t illeti meg.^{ix} Hegel szemei előtt természetesen nem az abszolutisztikus fejedelem-szerep lebeg – a *legibus solutus* – hanem a saját korának vitatott témája: az alkotmányos monarchia.

Ezzel itt nem kell részletesebben foglalkoznom, mivel a hegeli jogfilozófiának ez a különösen megütköztető oldala mint a berlini professzor kortól való függése az ifjúhegeliánusoktól²³ egészen a hegeli jogpolitika liberális lényegéről²⁴ szóló legújabb vitákig heves összecsapások tárgya volt. Vajon itt egy államszolga a porosz ideológiát képviseli? – így szól a kérdés. Hegel mindenesetre azt mondja, hogy a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat ki kell egészíteni a „szubjektivitás, mint a végső akarati elhatározással [...] – ez a *fejedelmi hatalom*. Ebben a különböző hatalmak egyéni egységgé vannak összefoglalva,

²² A bírói hatalmat később, amúgy mellékesen a „rendőri hatalommal” együtt a végrehajtó hatalomhoz csapja. Hegel: *Philosophie des Rechts*, 287. §, 314. o.

²³ Poroszország monarchistái számára Hegel nem megy elég messzire. „Ezért Hegel értelmében azt lehet állítani, hogy az uralkodó egy modern alkotmányos államban ugyanaz, mint a régiek organikus államiségében a Pythia gőze volt, az orákulum az állatok belsőségeiből [...]” K.E. Schubarth: *Über die Unvereinbarkeit der hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preußischen Staates* (1839). Ezt a szöveget lásd E. Gans és mások válaszaival, in: M. Riedel (szerk.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975. 254. o.

²⁴ Lásd Joachim Ritter: *Hegel und die französische Revolution* (1957), most in: J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main 1969. Továbbá: Jürgen Habermas: *Hegels Kritik der französischen revolution*, in: uő: *Theorie und Praxis* (első kiadás 1963), Frankfurt am Main 1971. Továbbá: Karl-Heinz Ilting: *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart 1983. Emellett lásd Ilting kiadásait a hegeli jogfilozófia előadásjegyzeteiről (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, szerk.: Karl Heinz Ilting, Stuttgart – Bad Cannstatt 1973/74). A nyelvében nagyon mérsékeltén ítél Schnädelbach: *Die Verfassung der Freiheit*, in: L. Siep (szerk.): *Hegels Grundlinie der Philosophie des Rechts* (Klassiker Auslegen), Berlin 1997. A fejedelmi hatalom nagyjából összehasonlítható a német államelnök hatalmával, ahogy azt a bonni Grundgesetz meghatározta.

amely így csúcsa és kezdete az egésznek – az *alkotmányos monarchiának*.²⁵

Ez az „újabb világ műve”, a „világ szellemének önmagában való elmélyedése” vagy az „erkölcsi élet igazi alakítása”.^x Ezzel szemben a klasszikus beosztások, amelyek az antikvitás óta, monarchiáról, arisztokráciáról és demokráciáról beszéltek, olyan előzetes formákká súlylyednek vissza, amelyek még nem érték el a jelenkor konkrét ésszerűségét. Hegel a „szubjektív szabadság” modern szempontjára utal, amely egy meghatározott nép „öntudatának módjában és művelődésében fejeződik ki; és az alkotmányos monarchia aktualitásáért harcolva éppen a szubjektivitás valóság-mozzanatával tünteti ki a *fejedelem* alakját.²⁶

Bizonyos értelemben Hegel visszafelé még egyszer megismétli azt a gondolatot, amely a herceg decizionista döntési privilégiumától Bodinnél a rousseau-i értelemben vett népszuverenitáshoz vezetett. A herceg a maga tevékenységével mutatja meg, hogy – Istenen kívül – senki sem áll fölötte, amennyiben Bodinnél mindenféle korlátozás és tiltakozás nélkül deklarálhatja: *car tel est notre plaisir*.²⁷ Hegel el volt bűvölve attól, hogy a szubjektivitás összetömről „az államban, az akarat tökéletes konkrét objektivitásban – [ez] az *állam személyisége, önmagában való bizonyossága*”. „Ez az utóbbi az, amely megszüntet minden különösséget egyszerű mivoltában, véget vet az érvek és ellenérvek mérlegelésének, amelyek között mindig lehet ingadozni, s az *én akarom* szóval meghozza a *döntést* s minden cselekedet és valóság megkezdését.”²⁸

Ez a sajátos lelkesedés nem annyira az abszolút hatalomra vonatkozik (amely Bodin, Machiavelli és Hobbes régi szuverenitás-gondolkodását is irányította), mint inkább a modern szubjektivitás-princípium megvalósulására. Ezzel szorosan összefügg a rousseau-i morális személyiségre való kifejezett hivatkozás és az önmagát konstituáló

²⁵ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* 273. §, 295. o.

²⁶ I.m. 274. §, 298. o.

²⁷ Jean Bodin: *Les Six Livres de la République* (1576), szerk.: G. Moiret, Paris 1993. 121. o. Magyar fordítása: Jean Bodin: *Az államról. Válogatás, Gondolat Kiadó* 1987. 117. o. Fordította: Máté Györgyi és Csűrös Klára.

²⁸ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 279. §, 303. o.

népre vonatkozó ítélet. „A közönséges értelem azonban, amelyben újabb időkben kezdtek népszuverenitásról beszélni, hogy a nép szuverenitását *szembeállítják az uralkodóban egzisztáló szuverenitással*. Ebben a szembeállításban a népszuverenitás azokhoz a zavaros gondolatokhoz tartozik, amelyek alapja a *nép sívár képzete*. A nép, uralkodója *nélkül*, és ami ezzel szükségszerűen és közvetlenül összefügg, az egésznek *tagolódása nélkül*, a formátlan tömeg [...] már nem állam [...].”²⁹

Ez az izgatott megállapítás többféle dolog együtthatásának eredménye. Mindenek előtt utalnunk kell a decizionizmus igazi problémájára, amely a politikai cselekvésben elkerülhetetlenül fellép, ha azt kérdezzük: végső soron ki az, aki dönt? Ehhez hozzájön a mindent belengő szubjektivitás princípiuma, amely rögtön kapcsolatba lép az organikus összetartozásra vonatkozó vággyal, melynek meg kell fékeznie a forma-nélküli tömeges barbárbárság veszélyét. Az egyes vonások jól felismerhetők, a szintézisük mégis messzemenően kérdéses. Ilyen keretek között tanulságos lehet arra emlékeztetni, hogy a népnek egy közös akarat megalapításán keresztül való konstitúcióját, a kollektívummá összezáródó összes ember orientáció nélküli akaratát Rousseau-nak magának is ki kell terjesztenie egy kvázi-mitikus législateur-re.³⁰ A régi korok prófétáihoz vagy filozófus-királyaihoz hasonlóan most législateur az, aki végérvényesen észt visz a tömegbe. Mert a nép ugyan mindig a jót akarja – így mondja Rousseau, és vele együtt minden múltbeli és jelenlegi jakobinus – de mégis rászorul a vezetésre.

Itt megnyílik a kapu a papi- és az értelmiségi uralom előtt, amely önként vállalja a totalitárius kényszerek érvekkel való felruházását. Azt, hogy Hegel elutasította a népszuverenitást, amelyet Rousseau a mindenki számára rendelkezésre álló pátoSSzal posztulált, annak a tapasztalatnak a fényében olvasandó, amelyet az európai közösség a forradalom és ennek excesszusai kapcsán szerezhetett. Tocqueville egy generációval később a forradalmi eseményekkel szemben egy másfajta választ alakított ki, amelyet mindazonáltal jól össze lehet hasonlítani Hegelnek a jogfilozófiában képviselt álláspontjával. Az előadás végén nem célom, hogy a hatalmi ágak felosztásának hegeli nem-

²⁹ I.m. 279. §, 304. o.

³⁰ Rousseau: *Contrat social* II, 7. fejezet, 503–508. o.

ortodox modifikációit az alkotmányos monarchiára tekintettel vonzóvá próbáljam tenni. A kísérlet ugyanis azután, ami bennünket Hegeltől és annak történeti helyzetétől elválaszt, amúgy is kilátástalan lenne.

De azt látnunk kell, mielőtt a demokrácia diadalának nevében kimondunk egy ítéletet, hogy Hegelnek szisztematikus elmélet-alkotás síkján kellett szembenéznie azzal a dilemmával, amely a jakobinizmus és a tömeg-agitáció között keletkezik, mihelyt a jogállamba beépítjük a formalizált bizalmatlanság alaptételét. A jogállam válságoknak ellenálló működése, a berendezkedéseinek simulékony összhatásában kétségtelenül tartós érdek marad, amelyet Hegel nyomán mi is osztunk. Ebben a tekintetben a történelmi fejlődés Hegelnek igazat adott, aki az alkotmányt az intézményekben szétterülő állam kifejeződésének tekintette. Az alkotmány más szó a jogállam valóságára, amely nem a teljességgel feltétlen öntételezés parthenogeneziséből jön létre, hanem tradíció-képzéssel és a kontinuitással próbálja megerősíteni magát. Az alkotmány így a megcsinálás, a technika és a poiésis kérdéséből a létező társadalmi rend racionális hermeneutikájának kérdésévé válik. És éppen a bonni köztársaság alaptörvényének genezise, valamint az újraegyesítés körül kialakult alkotmány-vita ezt egyértelműen igazolja.

4.

És végül: hol marad a szintézis? Nekem úgy tűnik, nincs szintézis. A legitimáció kérdése kapcsán, a jog forrásának keresése kapcsán a népszuverenitásra való visszautalás elkerülhetetlen. Az egzisztenciális kérdések esetében, tehát a jogállamra tekintettel, az intézmények összetartása fog dominálni. Mindkét kérdés a helyzetnek megfelelően különböző variációkban léphet fel. Az, hogy a mi témánknak két oldala van, és így nem kulminál egyetlen szintézisben, az a vizsgálat realitás-közelsége mellett szól. Egy jogállamilag megalkotott politikai rend legitimációs forrását nem lehet historizálni, anélkül, hogy a legitimitást relativizálnánk. De nem lehet elgondolni egy alkotmányt, amely úgy lép eléink, mint Athéné teljes fegyverzetben Zeusz fejéből, ha nem vesszük komolyan azokat a történeti életformákat, amelyek régebbiek

a volonté générale minden konstitúciós aktusánál. Ebből a dilemmából az elmélet – ismereteim szerint – nem fog könnyen kiutat találni.

II. A jogállam előfeltevései

1.

Egy jól ismert tézis szerint a modern jogállam olyan előfeltevésekre épül, amelyek felett ő maga nem rendelkezhet. Ez csak azt jelentheti, hogy az államnak ez a formája – évszázados fáradozások és harcok értékes, de mindig veszélyeztetett eredménye – nem mutatja fel az *autarkia*nak azt a szintjét, amelyet Arisztotelész autoritása valamikor az államnak tulajdonított. De mit jelent a politikai autarkia? Ezt szeretném most röviden kifejteni. Én tehát a szubsztanciális *előfeltevéssé*g klasszikus felfogásával fogom kezdeni, hogy aztán rátérjek az újkori politika-elmélet azon iskolájára, amely explicit módon bizonyos fajta előfeltevésekkel operál.

A Platón-kritikus Arisztotelész szemében az állam a maga egzisztenciáját nem egy ideális rendnek köszönheti, amelyben „mindenki teszi a magáét”, miközben a filozófus-király a maga rendkívüli tudásával a teljes cselekvési összefüggést, annak egész komplexitásával felügyeli és kíséri.³¹ Arisztotelész a politikai rendet nem felülről, hanem alulról építi fel. Nála minden a cselekvés-fogalom körül körözik, amely mögé – ha a politikai viszonyokat akarjuk elemezni – már nem lehet visszamenni. A politikai egész a praxis fogalmából épül fel – a teleológiai struktúrák rétegzett hierarchiájában –, mert a társadalmasodás alkotja azokat az intézményes módusokat, amelyek alapvetően meghatározzák az összes emberi cselekedetet. Az *ανθρωπινον γαρον* szemlélet az emberről veszi a mintát, miközben az etika és a politika elméletei az emberi cselekedetek előmozdítására szolgálnak; és ezt Arisztotelész még egységes összhangnak látta.

³¹ Lásd a szerzőtől: *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, I. fejezet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.

A társadalmasodás (κοινωνία) mindenek előtt a *túlélés reprodukciójának természeti céljait* követi. Erre szolgál a család és a háztartás berendezkedése. Ezek a gazdasági szabályozások alkotják a szabad polgárok praxisának alapját. Amíg az elsőként említett formák egy bizonyos szükségszerűséget követnek, addig az utóbbi (vagyis a polis polgárainak politikai praxisa) az emberi cselekvés tulajdoképpen értelmének tesz eleget. Csak itt bontakozhat ki a „jó élet”, amely többet jelent a pusztá öfenntartásnál vagy a túlélés stratégiájánál. A politikának ez a tere önmagának elégséges vagy autark, mert rajta túl nem lehet valami továbbit feltételezni, aminek a szolgálatában a politika állna.

Arisztotelész a politika véglegességének alátámasztására a *tilos regresszus* ismert és általa többször használt érvét alkalmazta. Ha ugyanis az állam nem önmagából kiindulva egzisztálna, és ha a rend a társadalmi cselekvésben nem lenne végső cél, akkor az autarkiafeltételezés illúzió lenne, és ezért nem lenne megállás az újabb és újabb teleológiák követelésében és felállításában. Az, hogy az állam cselekvése a teleológiai beteljesítés kedvéért létezik, az ezek szerint éppen azt jelenti, hogy a politika rendelkezik önmaga céljával.

Az egyetlen „előfeltevés”, amelyet az autark polisz-társadalomnak mindenesetre el kell ismernie, nem más, mint a polgárok *gazdasági önállósága*. Az ő szabadságukat a politikai cselekvésre nem csorbíthatja az elementáris élet-esélyek megtartására vonatkozó egzisztenciális gond. Ennyiben a gazdaság klasszikus felfogása (mint a privát háztartásról szóló tanítás) ugyan az államra vonatkozik, amennyiben biztosítja az együttélés társadalmi fundamentum-állagát. De ennek szerepe semmiféle konkurenciába se kerülhet a politika tartalmával, mivel a polgár definíciójába már be van építve a szabadsága, és ennyiben a rabszolgával szembeni alapvető különbsége is. A rabszolga a dolgozó világ-legyőzés tetszőlegesen birtokolható instrumentuma, a szabad cselekvések releváns szintje alatt helyezkedik el, mint annak támasztéka. A polgár nem dolgozik.

A *gazdaság* ettől eltérő *politizálódására* mint ismeretes csak nagyon későn, a skót társadalomfilozófia iskolában került sor, egyértelműen megváltozott premisszák bázisán. A modern politikai gazdaságtan egyik megalapító atyjának Adam Smith számít. Ebből kiindulva a gazdasági rendszer mind a mai napig a termelés és a csere olyan önál-

ló organizációs szférájaként jelenik meg, amely szembenáll a jog politikai rendjével. Megfordítva, ekkor kezdődik a *politika ökonomizálása*, amely Marxon és a következményeken át egészen a 20. század végéig egy sajátos önállósítás felé mutat. A teljesen kiépített jóléti állam, amelyben élünk, ennek a fejlődésnek a világtörténelmi eredménye, ahol a privát élet-gondoskodás már nem feltétele a politikai praxisnak, hanem megfordítva a politikai praxis lényege abban áll, hogy mindenkinek felkínáltatik az élet-gondoskodás. Következésképpen egyre rejtélyesebb lesz, hogy egy ilyen végső stádiumban mit jelenthet még a politika önálló tartalma az univerzális újraelosztás jogilag szabályozott mechanizmusaitól függetlenül. Itt ugyanis az esélyegyenlőség kínálata lép a tevékeny esély-megőrzés helyébe. A politikai praxis helyettesíti az esetleges tettre való előkészítést, vagy másként fogalmazva a segítségnyújtás helyettesíti az autarkiát. Egyébként az európai egyesülés keretei között az általános életszínvonal tervszerű megemelésének hatalmas folyamata újabban afelé tendál, hogy megszüntesse azt, amit korábban külpolitikának neveztek.³²

2.

Ezt a gondolatmenetet most megszakítom és visszatérek a kiindulóponttra. Arisztotelésznek a politikai autarkiára vonatkozó iskolaalkotó tanítása egy olyan európai tradíciót teremtett, amely egészen a 18. századig ível, tehát egészen a kanti transzcendentálfilozófia „kopernikuszi forradalmának” küszöbéig. Sőt az arisztotelizmus egy ideig párhuzamosan létezett az újkori természetjog újításaival. Pufendorf egy példa erre a párhuzamosságra. Természetesen a régi felfogással való döntő szakításra már akkor sor került, amikor a 17. században előtérbe lépett a *társadalmi szerződés* eszméje. Önmagában a társadalmi szerződés eszméje már messzire nyúlik vissza, de definitív módon Hobbes-szal tört át, hogy összehasonlíthatatlan precizitásával elnyomja a politika autarkiájára vonatkozó tanítást. Az eredendő síkon elhe-

³² Lásd ehhez W. Kersting kritikai megjegyzéseit, az „Internationale Solidarität” című cikkében, in: K. Bayertz (szerk.): *Solidarität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998. 421. skk. o.

lyezkedő társadalmi szerződés eszméje ugyanis ellentmond annak a meggyőződésnek, hogy végső soron a politikát csakis önmagából lehet megmagyarázni. És most kezdődik egy sokhangú vita az államiság előfeltételeiről, amelyekkel itt foglalkozni szeretnénk.

Ha a társadalmasodás egyetlen hirtelen ős-aktusnak köszönhető, amely a rendezett koegzisztenciára vonatkozó kollektív döntésre irányul, akkor nóvumnak tekinthető a jogállam politikai szférájának bevezetése. Ez már előrevetít bizonyos tartalmakat, a jog-képes partnerek egy megkötő egyesülését. A szerződés-modell kiterjesztése a társadalom egészére általában hallatlan újításnak tekinthető, és legalább két *paradoxont* rejt magában. Egyrészt elkerülhetetlenül életbe lép az a kör, amely már a jog előtt feltételezi a jogot. Ez annyiban válik szükségessé, amennyiben az intendált jogállapot (melynek alávetjük magunkat) maga is a szerződésen keresztül kap jog-erőt. A második paradoxon abban áll, hogy nem valamilyen a jogi szabályozásra rászoruló vagy arra képes tartalmat emeljük a szerződés tárgyává, hanem a társadalomba való interszjektív belépést. Ugyanis minden ember kötelezi magát arra, hogy a jövőben hagyja érvényesülni a jogot, és ezzel nyílik csak meg a politika sajátos értelmének tere.

A szerződés előtt az úgynevezett „természeti állapot” uralkodik. Ez a döntő előfeltevése annak a feltevésnek, amelyet szerződésként a politika elé rendelünk. A szemeink elé kell vetíteni egy olyan *állapot* ínségét, amelybe beleszülettünk, anélkül, hogy a tapasztalataink és a bölcs megfontolásaink szerint reális kilátás lenne arra, hogy ebben a kiinduló állapotban mindannyian kollektív módon fennmaradhatnánk. Mert a legszélsőségebb esetlegesség feltételei érvényesülnek, amelyeket Hobbes az egyes ember erőszakos haláláig dramatizál. Mivel az ember törekvése arra irányul, hogy fölényben legyen, amit a görög szofisták már a pleonaxia kifejezéssel ragadtak meg, ezért mindenki azt szeretné, hogy neki több legyen, mint a másinak és valamiképpen fölébe kerekedjen. És mivel mi ezeket a nem-szociális hajlamokat az állatoktól eltérően az ész eszközeivel követjük, ezért elterjed a cselszövés és az ármány, a gyanakvás és a viszály, az anticipált előny, és ennek az anticipációja. Mindezt nem a bölcsönkbe helyezték, hanem a konkurencia feltételei között működő racionális teljesítmény hozza létre.

Hobbes beveti a dramatizálás eszközét, hogy egy ilyen természeti állapot mint egy általános és tartós háború bemutatásával meggyőzőn arról az egzisztenciális szükségszerűségről, hogy egyedül önmagunkra hagyatva, nem fogunk tudni túlélni, és így ki kell gondolnunk valamilyen alapvető alternatívát. Ebben a zárókövetkeztetésben az az *idő-perspektíva* kap alapvető jelentőséget, mely szerint az egzisztencia kontinuitását a természeti állapotban tartósan sohasem biztosíthatjuk. Lehet ugyan, hogy szerencsés fázisokban át tudjuk vészelni a konfliktusokat. De még ez is alá van vetve az esetlegességnek. A permanens életvezetés nem tervezhető. Ezért nekünk mint embereknek az egzisztencia-lehetőségünket és ennek határaiba való belátásunkat tekintve a következő maximát kell követnünk: *exeundum e statu naturali!* Az áltamba való belépés ugyan a szabadságunkba kerül, amellyel a természeti állapotban még rendelkezünk. De mivel ott csak egymás kölcsönös hátrányára tudjuk használni, ezért a szabadság árát a jog uralmának tartós stabilitása kompenzálja. Miután az állam alakjában megteremtettünk egy szuverenitást, amely elvileg minden individuális szabadságot felülmúl, a dolog lényegét tekintve egyetértünk abban, hogy a *Leviatánnak* kell átvennie mindannyiunk életvezetésének megszervezését.

3.

Rousseau kicsúfolta azt a perverziót, hogy a szabad emberek önmagukat egy felsőbb úr (aki mint szuverén minden jövőbeli polgár felett is uralkodik, mint egykor a háziúr a rabszolgák felett) alattvalóivá teszi. Az erre vonatkozó legitimáció az érintettek egyetértésében adott; de az, hogy a szabadságot arra használjuk, hogy egyetértsünk a szabadság megszüntetésével, az egy teljesen abszurd aktus. Az önkéntes rabszolgaság a jog nevében, és egy ős-szerződésre építve, amely már sohasem teszi lehetővé az emancipációt – ez felérne egy szégyenletes csalással vagy egy mélyreható önbecsapással. A *Leviatán* mesterséges uralmának való alávetés helyébe sokkal inkább a *nép önkonstitúciójának* aktusát kell állítanunk. Mivel ez létrehoz egy olyan kollektívumot, amely abban teljeseedik be, hogy mindenki szabadságát megőrizze, amennyiben mindenki mással összekapcsolódik, mégpedig abból a

célból, hogy az akarat-artikulációt departikularizálja és a volonté générale egységébe felemelje.

Ezzel a mesteri lépéssel Rousseau-nak sikerült fundamentális választ találnia arra a kiindulóponton felvetett kérdésre, hogy ti. miben rejlik a jogállam alapja. Ha a társadalmi szerződés modellje felváltja a politikum autarkijára vonatkozó elképzelést, ha a szerződés jogi keretei között akaratlagosan és explicit módon végrehajtottunk egy átmenetet egy jövőbeli, államilag szabályozott életformába, akkor olyan *motívumokat* kellene tudnunk megnevezni, amelyek ezt az átmenetet kiragadják a pusztá tetszőlegességből. Ha ugyanis pusztán a pillanatnyi ellenszenvből kiindulva reagálnánk a permanens intersubjektív viták terhére, akkor a Leviatánt végső soron homokra építenénk. Egy újonnan felébredő harci kedv minden rendet szétfújhatna, és az örömteli anarchia újra feltámadhatna. Amennyiben Rousseau az államot egy önmagát konstituáló közös akaratra építi, annyiban a kiindulópontot kiemeli a motiváció-gyengeség természeti állapotából. Ha egyszer elhatároztuk magunkat arra, hogy minden partikuláris akaratit intenciót egy felsőbb egészbe integrálunk, akkor már senkinek sem kell megkérdeznie magától, hogy miért is vesz részt az egészben. Rousseau modellje bizonyos értelemben *szisztematikus* választ ad a társadalmi szerződés *előfeltevéssé-problémájára*.

A természeti állapot szélsőségesen felvázolt képével (amelynek antagonizmusában strukturálisan mindannyian felismerhetjük önmagunkat) már Hobbes-nak is sikerült egy olyan plauzibilis motívumot találnia, amely a jogállam léte mellett szól. Felkínált egy *legitimitási fikciót*, amennyiben egy időtlen pretörténeti (a jogállapot előtti) állapotról elmond egy mesét, amely mint történelmi esemény ugyan nem köthető dátumhoz, de mégis sikeresen összegyűjti az izolált individuumok elementáris fenyegetettségének egzisztenciális tapasztalatát. Mi tudjuk, hogy a természeti állapot ijesztő realitása jelen van az emberi hajlamokban. Ha mi magunk kivételesen konkrétan nem találkozunk vele, akkor a múlt és a jelen elegendő példát nyújt arra, hogy emlékezetünkbe idézzék: ami tegnap itt történt, és ma amott megismétlődik, az holnap már bennünket is utolérhet. Az általános harc bármikor aktualizálható lehetőségét ébren kell tartanunk ahhoz, hogy az okossági kalkulus motivációit mobilizálni tudjuk, és a jog melletti hitvallás ösztönző erőivé tudjuk átformálni. A Leviatán a természeti

állapot feltevése nélkül, amelyet legyőz, igazából érthetetlen marad. A hobbes-i érvelés szintjén a negáció logikáját kell követnünk.

4.

Mivel Rousseau lemond az általános harc túldramatizált képéről, ezért egy másfajta motivációt kell nyújtania. A „*contrat sociale*” mellett nem szól *okossági kalkulus*, hanem csak egy *voluntarisztikus* alapfeltevés, mely szerint egy individuális, és a világ futó kínálatainak kiszolgáltatott akarata maga saját erejéből egy magasabb lényre tud átalakulni. Az új kollektív-egzisztencia, amellyel a régi Ádámot, aki most a szabadság nevét viseli, legyőzzük, megnyílik számunkra, ha egyedül az ész szavát követjük. Ekkor sikerülne egy esszenciális átalakulás, amely magán viseli a vallás profanizált vonásait.³³ Egy korábban sohasem létezett „*corps moral et collectif*” részei leszünk. Belépünk egy „*moi commun*”-ba, amellyel egy individuum még sohasem találkozhatott. Önkezűleg alávétjük magunkat egy „*changement très remarquable*”-nak, amelyről az egyes akaratok divergenciájának állapotában és a *volonté de tous* plurális összességében még sejtésünk sem volt. Ezt a mindent megváltoztató átcsapást Rousseau a nép önkonstitúciós aktusaként értelmezi: *l’acte par lequel un peuple est un peuple*.³⁴

Természetesen ennek is van egy bizonyos előtörténete, amely a sajátosan *ambivalens civilizációs folyamatban* keresendő. Miután a civilizációs folyamat egyszer mozgásba jött, megindult az intellektus és a karakter, a fej-kultúra és a szív-hidegség, az erkölcsi finomodás és a morális hanyatlás szétválása, amit ki kellett bírni és fogalmi alakra kellett hozni. Mindenesetre ezt a panorámát vázolja fel az a két kultúrkritikai *Discours*, amelyekkel Rousseau a maga szerzői karrierjét megkezdte. A felvilágosodás kritikája a felvilágosodás ragyogása közepette – így szól az a zavarba ejtő üzenet, amelyet Rousseau az európai önértelmezés elé állított, mégpedig olyan következményekkel,

³³ Rousseau: *Contrat social*, I, 6. fejezet, 477–480. o.

³⁴ I.m. I, 5. fejezet, 477. o.

amelyek egészen az ökológiailag meghatározott jelenkorig érezhetőek.³⁵

A vehemens kultúrkritikára adott választ Rousseau a társadalmi szerződés újszerű értelmezésével prezentálja. Ez pedig azt jelenti, hogy minden szubjektum minden akaratát arra tekintettel motiválja, hogy az akaratú ügyekben a jövőben már csak egyhangúlag döntsenek. A nép önmaga által kinevezett cselekvőként lép fel a politika színpadán; a régi rend-probléma így a közös akaratra redukálódik. És ezzel a *népszuverenitás* fogalma lép a középpontba. De ezzel együtt felép a következő dilemma.

Arra a konkrét kérdésre, hogy mit akar a közös akarat, úgy válaszolunk, hogy ezt átengedjük a *législateur* kvázi emberfeletti alakjának, aki a volonté générale elvi magasságát minden résztvevő számára körültekintően és szuggesztíven össze tudja kötni a tulajdonképpeni cselekvési adottságokkal. A législateur a régi filozófus-király örököse, és az első „karizmatikus vezér” az újabb államfilozófiai irodalmon belül. A nép mindig a jót akarja, ezt mondja Rousseau, de nem tudja, hogy ezzel tulajdonképpen mit akar. Ezt félreérthetetlenül el kell magyarázni neki, anélkül, hogy az interpretációs monopólium egy újfajta hatalmi instancia kialakulásához vezetne. Ezen a határon ugyanis totalitárius tendenciákba ütközünk.

5.

Kétségtelen, hogy a nép önkonstitúciója olyan hipotézis, amelyre az alkotmány-teremtés normatív munkája szükségképpen rászorul. Az alkotmányjogról szóló szakirodalom általában nem lát okot arra, hogy visszanyúljon e *kiindulópont* mögé. Mert ki mást lehetne a népen kívül az alkotmány-adásra feljogosítani? És a népen kívül ki adhatná meg a népnek a pouvoir constituant-ot? Ezen a ponton tovább segít, ha közelebbről megvizsgáljuk, hogy tulajdonképpen mit jelent az a kezdeti tézis, hogy a jogállam olyan előfeltevésekre épül, amelyek fölött ő

³⁵ Lásd a szerzőtől: Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung, in: uő: *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995.

maga nem rendelkezhet. Itt többféle szempontot kell megkülönböztetnünk.

Arra kell gondolnunk, hogy rendelkezésre kell állniuk azoknak a *forrásoknak*, amelyek az alkotmányok megalkotása előtt helyezkednek el, és az alkotmányok megalkotása után és az ezekre épülő jogrendszerekben továbbra is teherbíró fundamentumként kell szerepelniük? Vagy arra kell gondolnunk, hogy az ilyen forrásokat, ha egyszer adot-tak, az állam maga nem *garantálhatja*, vagyis egyidejűleg az időközben megteremtett rend-összefüggések hatókörébe sorolhatók? Vagy pedig arra gondoljuk, hogy az államnak ilyen forrásokra van szüksége, és aztán ezeket a maga egzisztenciájába olyan maradéktalanul *felszívja*, hogy a jog komplexitásának a *Leviatánban* való kibontakozása a maga részéről már nem járul hozzá e források reprodukciójához?

Az első esetben a jogtól független adottságokról lenne szó, amelyek vagy természetileg vagy kulturálisan kísérik a jog egzisztenciáját, anélkül, hogy azt lényegesen befolyásolnák. A második esetben a jog-nak egy széles illetékességi kört propagálnánk az ilyen adottságokra tekintettel; a harmadik esetben pedig a jog előtti adottságokat szív-nánk fel a jog faktumába.

Az első eset tűnik a legkevésbé érdekesnek, mert biztos, hogy vannak olyan természeti és kulturális tényezők, amelyek a joggal párhuzamosan figyelmet érdemelnének, még akkor is, ha a relevanciájuk a jogállam számára nem egészen világos. A meghatározatlanságnak ebben a mezőjében hosszú távú eltolódásokat figyelhetünk meg, mégpedig az esetek nagy részében a jog érvényességének javára. Így a jogivá-válás sokat vitatott folyamata előtt állunk, melynek lényege, hogy a természet, az életvilág, a vallás, a művészet stb. stb. eredetileg önálló területeit a jogalkotás lépésről-lépésre meghódítja a maga számára, mint az ár a szárazföldet. A legfelső bíróság vitatott döntései újabban újra aggodalomra adnak okot. De a jog hatalmas étvágya (tekintve az ilyen realitásokat, amelyek vonatkozásában eredetileg nem volt illetékes) nem érinti az itt tárgyalt problémát, és ezért mint rendszer-immanens érvényességi imperializmust értékelhetjük.

A jog alapjául szolgáló előfeltevésekre vonatkozó kérdéses joggarancia második esetében körben forgunk, mert ahhoz, hogy az illetékességet egyáltalán szemügyre vegyük, már meg kellene neveznünk azt az előfeltevést, melynek az előzetessége körül az egész vita köröz.

A jognak, miután az alkotmány alakjában tételeztük, át kellene vennie azokat a fundamentumokat, amely nélkül nem juthatott volna érvényre. De ha megpróbálunk meghúzni egy határt, az ebből a szempontból releváns tényállások alapján, akkor hamarosan rájövünk, hogy az lehetetlen. Így nem jutunk használható koncepcióhoz.

A jogállam bázisa szukcesszív abszorpciójának harmadik esete, tendenciálisan a pozitív jogrendszernek az életvilágtól való elválasztása felé közelít. Ha a jognak köszönhetően már semmi sincs, aminek vonatkozásában a jog ne lenne illetékes, akkor a rendszer maga megfullad. Mert a jogi szabályozás számára mindig fel kell tudni kínálni és nyújtani azokat az anyagokat, amelyek valamilyen értelemben szabályozásért kiáltanak. Másképp fogalmazva, ha nincs élet, amely konfliktusokat hoz létre, akkor a konfliktusokat megoldó jog elvesztette a maga feladatkörét. Talán ide tartozik Kelsen „tisztá jogtana”.

6.

Ezekből a paradoxonokból egy merész tézissel próbálom kiszabadítani magam. Ez meglepően fog hangozni és ezért rászorul a magyarázatra. A tézis azt állítja, hogy a jogállam előfeltevései, ahogy mi itt értelmezzük őket, még *a racionalitás korszakában is a „mítosz” hatókörébe* tartoznak. Mítosz alatt ebben az összefüggésben természetesen nem azt a sokrétegű, szemléleti szövetet értjük, amely a népek korai korszakának képzelőerejéből származik. Ez az anyag volt az, amely olyan műalkotásokká sűrűsödött, mint a homéroszi vagy a középkori eposzok, a görög tragédiák vagy Shakespeare művei. Vico a maga antropológiájában emlékeztetett az ilyen eltemetett potenciákra, ily módon mutatva rá a racionalitás korlátaira.

De ugyanakkor nem is arra a „modern mitológiára” gondolok, amely a schlegeli koraromantika és a schellingi idealizmus értelmében egy eredeti világ-megértés ész által elfojtott lehetőségeit próbálja újra megélníteni. Ebben a perspektívában a pillantás valóban a jövőre irányul, melynek számára megígérik a reflexió önkicselezésének rafinált produktumát és a sajátos elidegenítési termékeinek újra-megbékí-

tését. Ez vezet el a művészethez és az életvilág esztétizálásához,³⁶ de ugyanakkor eltérít a hideg jogtól.

Mindazonáltal gondolnunk kellene a városok és a birodalmak megalapításának mítoszaira is. Thébát állítólag Kadmos építette, és a farkas által táplált Romulus és Remus alapította Rómát. Az ilyen heroikus történetek kínálnak egy nem teljesen félrevezető összehasonlítást. Az antikvitástól eltérően mi már a történelmi tudat uralma alatt élünk. Ez pedig azt jelenti, hogy a régi mondákban már nem bízunk meg. De mégis a pusztai történelmi adatok, amelyeket a kutatás neutralizál és nivellál, sohasem szolgáltatják azokat az építőköveket, amelyekre egy stabil jogrendszer támaszkodhatna. A történelmi hagyományhoz döntő módon hozzá tartozik az értékeihez való hűség, és ez már feltételezi a népek történelmi emlékezetének kvázi misztikus felértékelését. A szilárd adatokhoz kérdéses meggyőződéseknek kell társulniuk, amelyek képesek a kollektív érvényességi és megkötő erő tartósítására. Szükség van egy bizonyos fajta szimbolikus karakterre, amely a jogi szubjektumok orientációs szükségletét a későbbi generációk vonatkozásában is minden nehézség nélkül ki tudja elégíteni. Ekkor tárul csak fel az érvényesség szükséges kontinuitása.

Szeretném néhány *példával* megvilágítani a dolgot. Az amerikai önértelmezés, a saját jogrend fölénye, ennek megvédésre-méltósága, csaknem misszionárius terjesztése és a bevándorlóktól ebben a tekintetben elvárt feltétlen lojalitás, az Anglia elleni kolonializációs háborúra megy vissza, amelyben egy új nemzet egy idegen hatalomtól való leválás során alakult ki, és alakította ki a maga autentikus berendezkedéseit.³⁷ De ez a háború nem tetszőleges viszály volt, és az anyaországtól való elszakadás nem nép-jogi szegregáció volt, mint amilyenből sok volt és van. A kolonializációs háború és a nemzetalapítás egyértelműen eredet-mítosz. A franciák republikánus lelkülete, amelyre minden kormányzat mind a mai napig támaszkodik, az 1789-es ki-

³⁶ Lásd a szerzőtől: *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.

³⁷ R. Bellah: *The Broken Covenant. American Civil Region on Time of Trial*, New York 1975. I. fejezet: America's Myth of Origin. Országának mai tudatállapotáról és a „mítikus” dimenzióról nyilatkozik az amerikai filozófus, Richard Rorty: *Achiving Our Country*, Cambridge / Massachusetts 1998, pl. 11. o.

emelkedő forradalommal való azonosulásnak köszönhető, amelyben nem egyszerűen a Bourbonok negyedszázados uralmának megtörését látták, hanem valami sohasem létezettnek a születési óráját.³⁸ Az amerikai és a francia példakép egészen napjaink poszt-imperialista átváltozásáig érvényben maradt és uralomra jutott.

A németek szerencsétlen történelmét ezzel szemben az egység fájdalmasnak érzett hiányának hosszú fázisában a Harmincéves Háború után a szent Római Birodalom középkori császárságára irányuló emlékezet határozta meg. Plessner tanulmánya a „megkésett nemzet-ről” találóan írta le az újkori szétszakítottságnak ezt a mitikus hátterét. A Második Világháború óta, a szétválasztáson és az egyesítésen túlmenően, sőt egészen az európai dimenzióig a náci uralom *negatív mítosza* kötelez bennünket, és ez még sokáig így is fog maradni. Mindazt, ami a Szövetségi Köztársaságot kiteszi, a legkisebb részletekig, egészen a gesztusokig és a szóhasználatig, politikailag ez határozza és határozta meg. A jelenlegi jogállam stabilitása az erre a negatív mítoszra való elkerülhetetlen utalásnak köszönhető, amely túlszárnyalja a józan kutatás minden meggondolását, amennyiben az általában vett társadalmi tudaton uralkodik. A Bonni Köztársaságnak ezek a determinánsai maradéktalanul át fognak menni a Berlini Köztársaságra.

De éppen a mi példánk mutatja, hogy a jóakarát vagy a jogi lelkiület, az ész erőfeszítése, a békeszeretet vagy a humanizmus, túl általános kategóriák ahhoz, hogy egy államalakulatot a maga konkrét genezisében és tartósságában hordozni tudnák. Habár ezeket az eszményeket a politikai retorika minden nap felidézi.³⁹ Valójában azonban az állampolgárok lojalitása egészen más forrásokból táplálkozik. A

³⁸ Pl. F. Furet: *Penser la Révolution Française*, Paris 1978. Német fordítása 1980.

³⁹ Lásd pl. a nemrég elhunyt berlini politológus, Alexander Schwan kései tanulmányait, amelyek az *Ethos der Demokratie* ígéretes címét viselik. (Paderborn 1992.) Schwan szemében, akit a pártok szélrózájában a szociáldemokrácia jobb szárnyához lehetne sorolni, a demokrácia önmagától regenerálódik, amennyiben a maga eszményeit mint a polgárok meggyőződéseit nyújtja át az utódoknak. – Habermas is a maga konverziós könyvében, a *Faktizität und Geltung*-ban (Frankfurt am Main 1992) megpróbált hátat fordítani a korábbi korszakok princípium-elméleti negativizmusnak, amennyiben a demokrácia hasonló önstabilizálásának eszméjét képviseli, a tagok lelkiület-tréningjén keresztül.

kozmetopolita beállítottság, amelyet a 18. század, és mindenek előtt Immanuel Kant a jogeszmé tulajdonképpeni beteljesítéseként követelt világtörténelmi méretekben, olyan posztulátum marad, amely természeténél fogva minden emberhez fordul. Az igazi állam igazi polgárai ezzel szemben a maguk konkrét történelmének talaján állnak és azon egyesülnek. És mivel ez mindig egy különös történelem, és egy más történettől eltérő formálódást tartalmaz, ezért az *általános* emberi jogok, amelyeket minden alkotmány proklamál, sohasem esnek egybe azokkal az előfeltevésekkel, amelyekre egy reális állam, a maga történelmileg megragadható kialakulásában végső soron támaszkodik.

Biztosan igaz, hogy a történelem, a meghozott döntések, a megragadott vagy elszalasztott lehetőségek minden mozzanatával, beleértve a vallási és kulturális keretfeltételeket, jelöli ki azt a tágabb horizontot, amely belül a jogállam előfeltevéseit keresnünk kell. Ennyiben senki sem fog ellenvetéseket megfogalmazni annak egyszerű bizonygatásával szemben, hogy a modern jogállam az európai és tágabb értelemben a nyugati humanista és keresztény forrásokból táplálkozó fejlődés produktuma. De bármilyen meggyőző is legyen ez a definíció, nem találja el elég pontosan a tulajdonképpeni kérdést. Ennek az általánosági foknak az előfeltevései ugyanis az egész világ vonatkozásában érvényesíthetők. A jogállam viszont, amelyben mi németként vagy franciaként ma valóban élünk, olyan alapokra épül, amelyek korlátozottabbak vagy speciálisabbak.

Mellesleg szólva ebben nyugszik – ahogy azt ma gyakran hangoztatják – az *európai egyesítés fő deficitje*, melynek át kellene lépnie a gazdasági viszonyok egyenlősítését. A piacok a természetüknél fogva mindig rendelkeznek azzal a tendenciával, hogy a csereviszonyokon keresztül egyenlővé tegyenek, és ezzel kiterjesszék a saját határaikat. De ugyanezt a jogállamokról már nem lehet elmondani, amelyek a kialakult nemzeti kontúrjaikat egy jóindulatú felszólítás hatására nem vetik le egyik percről a másikra. Amíg Anglia, hogy egy példát mondjunk, a maga különös szerepét nem adja föl, a nagyobb közösségért való lelkesedés miatt, addig Európa egy olyan külpolitika eredménye lesz, amely a német-francia tengely körül szerveződik, egy kis déli kiegészítéssel és a keleti bővítéssel.

De most védekeznem kell egy kézenfekvő félreértéssel szemben. Ha azt mondom, hogy a modern jogállam tartósan hatékony előfeltételei (az erre vonatkozó szakszerű terminológiával ellentétben) egy kvázi mitikus kvalitással rendelkeznek, akkor nem arra gondolok, hogy az állam önmagát mitizálja. A totalitárius tapasztalatokra tekintettel a Második Világháború végén az olyan szerzők mint Popper és Cassirer állandó éberségre hívtak fel a jogrendszer mítosszá való kontrollálatlan átalakulásával szemben – méghozzá jó okkal. Ettől a hibától én is óvakodni szeretnék.

A jogállamot éppen úgy kell elgondolni, ahogy azt számunkra az *államjogra vonatkozó tanítás* bemutatja. Ennek lényegét keresztül-kasul a racionalitás határozza meg. A legitimitását pedig egy olyan kanonikusan rászabott alkotmányból meríti, amely tartalmazza a jogalkotás elkerülhetetlen princípiumait. Az így megteremtett rend transzparens és felülvizsgálható. Megvalósult a hatalmi ágak szétválasztása és az eljárások átfogóan szabályozottak. Egy szubtilisen érvelő jog-tan ezt állandóan a szemünk elé is vetíti. Egy továbbfejlesztendő jogi kultúra egészen a legfelső bíróságokig az általános tudatban lefedi a rend ezen ész-alakjának működését.

A mai álláspont által sugallt felfogás számára az a mesterséges képződmény, amelyet Hobbes a természetes önfenntartási érdek egyetlen racionális instrumentumaként kiötlött, előfutárnak tekinthető. Az, hogy Hobbes egy távoli mitikus figurára hivatkozik Jób könyvéből, amikor a „Leviatán”-ról beszél, semmit sem változtat e gépezet működésén. A főművének bevezetésében Hobbes ezt világosan úgy fogalmazza meg, mint az isteni teremtetés-művészet technikai imitációját. A mitikus idézet a Leviatán névadásában, ehhez az alaptételhez viszonyítva, némileg ironikus színben tűnik fel. Mindenesetre nem feltételez valamiféle Biblia-hitet, hanem a gyakorlati okosság és az elméleti belátás elegendők a megértéséhez.

Bizonyos olvasók, mint pl. Carl Schmitt⁴⁰ a *Leviatánban* egy olyan mitikus vonást láttak, amely alkalmas arra, hogy felvillantsa a racionális konstrukció határait, amennyiben a politikai hatalom lényegi tartalma végső soron kivonja magát a racionális megvitathatóság alól. Ehhez az olvasathoz nem tudok csatlakozni. A Jób könyvéből vett idézet⁴¹ sokkal több distanciát tartalmaz, mint amit az állam istenítése (amit időközben Hobbes-nak szokás tulajdonítani) megengedne. Nyomatékkal szeretném tehát megismételni: *csak az állam előfeltevései mitikusak, de nem annak felépítése, amely minden szempontból racionálisan van megkonstruálva*. Ez a megkülönböztetés lehetővé teszi annak az elvetetésnek a visszautasítását, hogy a jogállamot nem lehet megkülönböztetni más államformáktól, amelyek fundamentalisztikus dogmáknak, ideológia tévképzeteknek, vagy a hatalom meztelen arroganciájának hódolnak, amíg ugyanazt a védekező funkciót teljesítik.

A racionalitáshoz, mint a jogrendszer felépítésének alapvető princípiumához való ragaszkodásból azonban még nem következik a stabil jogállamok kérdéses előfeltevéseinek cseppfolyósítása a vélekedések pusztá szövedékévé. Aki a szubsztanciális energiák és kötőerők helyébe a nézetek vagy az értékpreferenciák kicserélhetőségét helyezi, az elvétí a problémát. A demoszkopikus jelenségek, amelyekkel a mindennapi politikai vitákban konfrontálódunk, tárgyakat tekintve túlzottan tűnékenyek, az orientációjukban túl ingadozóak, és a célzott kikérdezés individuális válaszai pedig túlzottan stilizáltak ahhoz, hogy valóban vissza tudják adni a történelmi stabilitás bázisát. A *doxa*, amelyre a demoszkópia és a politológia elsősorban koncentrálnak, csak a *felsőint* reprezentálja, miközben a *mélystruktúra* (amelyből kiindulva egy jogrendszer történelmileg felbecsülhető sikere, másokkal összevetve megmagyarázható) ezzel még igazából nincs megragadva.

Ez különösen plasztikusan mutatkozik meg egy egész konstelláció átcsapásában, mint amilyenek pl. az 1989/90-es események voltak.

⁴⁰ Carl Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938. Lásd ehhez a gazdag irodalomból Ruth Groh vizsgálódását: *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie C. Schmitts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998.

⁴¹ Lásd Jób 41, 25. „Hogyha felkél, hősök is remegnek; ijedtékben veszteg állnak.” Fordította: Károli Gáspár.

Egyetlen publicisztikai szeizmográfus sem tudta előre jelezni a meg-rázkódtatást. Az egymást követő események gúnyt űztek minden elő-zetesen kimondott véleményből. Utólag természetesen szeretjük hely-reigazítani az ítéleteinket, miközben az aktuális csodálkozás, a konk-rét folyamatok által kiváltott sokk éppen az értelmiségi köröket tette teljesen tanácstalanná. A reális események véleményalkotásra felszólí-tó nagy kihívásai részben mind a mai napig nem csillapultak, úgy hogy a politikai valóságban egészen mások a frontvonalak, mint ami az elterjedt vélemény-képben tükröződik. Gyakorlatilag egészen más viszonyok között élünk, mint amit a visszavetítő mentalitás Németor-szág keleti és nyugati részén regisztrálni tud. Ez a tapasztalat vélemé-nyem szerint átütően bizonyítja, hogy egy ilyen szélsőséges esetben nagyon mélyen fekvő potenciálokat mozgósítunk – és ezt egy olyan, egyszerre örömtelen és szellemtelen kifejezés, mint az „alkotmányos patriotizmus” aligha tudja adekvát módon megragadni.

Az exponált és vitatható példával (amelyet egyáltalán nem szeret-nék tovább kommentálni) csak azt a körülményt szerettem volna megvilágítani, hogy egy világtörténelmi erő-feszítés keretei között olyan rétegeket is érintünk, amelyek a jogállam logikájában önma-gukban véve nincsenek reprezentálva. Volt, aki 1989 után azt hitte, hogy a „német forradalom” egyenesen visszavezet bennünket (ha így akarjuk nevezni) egy jogállamilag megalkotott nemzet normál-állapotába, úgy ahogy azt a szomszédaink esetében láthatjuk. Meg kell mondanom, hogy én magam is valószínűnek tartottam ezt a pers-pektívát. Az időközben eltelt évek után azonban be kell vallanunk magunknak, hogy a nemzetállami normalizálódás útja az excentrikus németek számára nem egykönnyen és nem általános egyetértéssel adatik meg.

Ha az időközben bekövetkezett kijózanodás fényében azt a kér-dést vetjük fel, hogy mi az, ami végső soron megalapozza az NDK-ból származó polgártársaink integrálására szolgáló hatalmas erőfeszítése-inket, akkor egy olyan megkülönböztető vonásra figyelhetünk fel, amely ezt a folyamatot elválasztja a rászorulóknak fejlesztésére szolgáló támogatásoktól. Humanitárius megfontolásokból és a politikai véde-lem szempontjából az egykori NDK-nál sokkal fontosabb lenne Közép-Európa, biztosan Oroszország és esetleg az egész fekete Afrika támogatása. Ott az ínség sokkal nagyobb, és a bizonytalanságok is

dramatikusabbak. A jogállam, beleértve annak szociális kedvezményeit nem tudja önmagát továbbplántálni, ahogy a fák mindenütt nőnek, ha a jó magot a megfelelő helyre vetjük.

Egy éles és illúziótlan elemzés szerint az újra-egyesítést nem a liberális jogrend plauzibilitása hajtotta előre, amely mint olyan a maga belső és világnézeti semlegességével kevés kötőerőt tartalmaz. Sokkal inkább azt mondhatnánk, hogy a németek fölött most ott feszül ennek az évszázadnak a szerencsétlen történelme, annak minden divergáló következményével együtt. Együtt állunk a náci diktatúra negatív mítoszának hatása alatt, amelynek feldolgozása az NDK hivatalos antifaszizmusának nevében újabb kényszeres vonásokat fejlesztett ki, amelyek 1990 óta, az egyesítés folyamatában feloldódni látszanak. Aki restelli az „újraegyesítés” kifejezését, amire a jóakarató szellemek hajlanak, az jobb, ha világossá teszi a maga számára, hogy a megszerzett közös vonások a nem-megosztott nehéz örökség átvételének bázisára épülő közös felelősségben gyökereznek. Megint együtt vagyunk, mert a közös történelem nem enged el. Az NDK magát a „jobb Németországnak” deklarálta; és ez a kísérlet egy katasztrófában végződött. Ha az egykori NDK integrálása a Szövetségi Köztársaságba a saját történelmünk akceptálásának megoszthatatlan illetékességét erősíti meg, akkor a jogrendszerünk legitimitása is nyeresre áll. Egyesültünk, és affirmáltuk a kiterjesztett jogállamot, világos vonatkozással az évszázad első felének negatív mítoszára.

És engedjenek meg még egy megjegyzést. Az itt javasolt szemléletmódból következik a jogállam és a nemzetállam szoros összekötése, ahogy az a 19. század során kifejlődött. Az összes példám: Amerika, Franciaország, Németország erre utal. A kötődés időközben különböző okoknál fogva némileg fellazult. Ha azonban teljesen fel akarnánk adni, és a „jogállamot” bizonyos szerzőket követve egyszerűen a jog uralmaként akarnánk lefordítani, akkor az ennek előfeltevéseire vonatkozó kínzó kérdések újra felmerülnének. Az intézmények lehoronyzása térben és időben, vagyis a racionalitás világi megtestesülése nem irányítható különböző princípiumok segítségével. Mindig marad egy olyan mozzanat, amely fölött nem rendelkezhetünk, amely csak a kvázi mitikus megoldásokban villan fel.

Ezekből és más okokból kiindulva a világállamig nemcsak hosszú utat kell megtennünk. Hanem azt sem látjuk világosan, hogy egy ilyen

felettes Leviatánt hogyan lehetne megkülönböztetni egy univerzális diktatúrától, amíg a történelem által igazolt nemzetállamokra irányuló emlékezés még mindig különböző lojalításokat tart játékban.

III. A tolerancia dialektikája^{xi}

1.

A tolerancia klasszikus európai eszméje a *vallásháborúk gyermeke*. A politikai egység félelmetes szétszakítása az egymással szemben ellenséges hit-beállítottságok nevében, a béketeremtés és a jogbiztonság szükségletéből kiindulva előrelendítette a modern szekularizált állam formálódását. A 16. és a 17. század tapasztalatai Európa sok országában szolgáltak a fejlődés alapjául. És ezért ebbe a horizontba kell beállítanunk a tolerancia ma általánossá vált kölcsönös megértésre vonatkozó formuláját is.

Az iránymutató nantes-i ediktumban a francia király 1598-ban lelkiismereti szabadságot (*liberté de consciences*-t) ígért, melynek lehetővé kellett volna tennie a protestánsok Franciaországban maradását. Stratégiailag ezt a vonulatot követi minden későbbi deklaráció és kiáltvány. A hitbeli különbségekre épülő látens polgárháborúk problémáját úgy oldhatjuk meg, hogy a *politikai* polgár-szerepet tervszerűen leválasztjuk a meggyőződésekre, a hitbeli elköteleződések és a világnézetek *szubjektív* dimenziójáról. Az mármost világos, hogy a szubjektív felfogások és vélemények mindig lehetnek cselekvés-irányítók, és a közös kollektív meggyőződések a csoportok kollektív cselekvéseinek is alapjául szolgálhatnak. Tehát az állam egységét mindig fenyegeti valamilyen szekta potenciális leválása, az elhajlók, disszidensek stb. összefogása. Azok, akik egy heterogén meggyőződést követnek, az államnak – úgy ahogy most létezik – mindenkor konkurenciát jelenthetnek. Le kell tompítani az egység fenyegetését, úgy hogy a konkuráló egyesülések a politika síkján sohase nőhessék ki magukat valódi alternatívákká. A polgárok közösségének meglévő korpusza objektíve előnyt kell hogy élvezzen, miközben a fenyegető veszélyeket a vélekedés és a hit szubjektív szférájába való visszaszorításával kell meg-

oldani. Higgyél amiben akarsz, de tartsd magad a nyilvánosan érvényes normákhoz – így szól a tolerancia parancsa.

A politikai egység kétségtelenül érvényes előnyben részesítésének a szubjektív doxa ingadozásaival és tetszőlegességeivel szemben az az ára, hogy a hit-vezérelt beállítottságok depolitizálódnak, és így megnehezedik az azonos lelkületűek összezárása. A szubjektív redukció a politikai praxisra irányuló meggyőződéseket irrelevánssá teszi. Ez a stratégiai sakkhúzás, amely a nyilvános béke megteremtésére irányul, olyan vákuumot teremt, amelybe később kiegyenlítésként különböző pótalakzatok lépnek be: mint pl. a rousseau-i civil vallás, a 19. századi nemzeti érzés, vagy a jelenkor alkotmányos patriotizmusa.

Az a kívánság, hogy egy olyan erkölcsi világban éljünk, amely nemcsak a jobbiztonság minimumát képviseli, a deficitiek társadalmi kompenzációjával együtt, hanem ugyanakkor az életorientációnk közös helyeként is szolgálhat, ennyiben teljesítetlen marad. Hegel az „objektív szellem” nevében egy olyan intézmény-elméletet dolgozott ki, amely a modern szubjektum szabadság-elvárására van szabva. De e javaslat megfelelő értelmezése körül mindmáig viták dúlnak.

Időzzünk el egy kicsit a tolerancia-eszme klasszikus megfogalmazásánál. Locke a holland emigrációban írt *A Letter concerning Toleration* (1689) című műve eredetileg latinul íródott, de az angol fordítása vált mérföldkövé. Ebben élesen szétválasztja a commonwealth-ot és a church-öt. A politikai közösséget azért alapították, hogy védje a polgári érdekeket, tehát az életet, a szabadságot, az egészséget és a tulajdont. „All civil power, right, and dominion, is bounded and confined to the only care of promoting these things; [...] it neither can nor ought in any manner to be extended to the salvation of souls.”⁴²

⁴² John Locke: *Ein Brief über Toleranz*, deutsch-englische Ausgabe mit Einleitung von J. Ebbinghaus, Hamburg 1957, 12. „Polgári javaknak nevezem az életet, a szabadságot, a testi épséget és egészséget és a külső javak – amilyenek a birtok, a pénz, a házi eszközök stb. – birtoklását. A polgári hatóság feladata, hogy ezeknek az élethez tartozó dolgoknak a jogos birtoklását az egész nép és az egyes alattvalók számára sértetlenül megőrizze a mindenki számára egyenlő módon hozott törvényeken keresztül. [...] Hogy pedig a hatóság egész jogköre csupán ezekre a polgári javakra vonatkozik, s minden polgári hatalom joga és uralma egyedül ezek gondozásában és előbbre vitelében végződik és határolódik körül, és semmiképpen sem lehet vagy kell a lel-

Spinoza a szintén latinul írt *Teológiai-politikai traktátusának* (1670) végén pedig felidézi városának, Amszterdamnak a multikulturális fényét. Ennek szerződésszerűen demokratikus kormányzata mindenkit arra kötelez, hogy közösen cselekedjen, de ne így ítéljen és ne így gondolkodjon. „Ebből a szabadságból semmiféle olyan baj nem származik, amelyet ne lehetne elkerülni a legfőbb hatalom tekintélyével. Ez már egymagában is könnyen visszatarthatja az embereket attól, hogy sérelmet okozzanak egymásnak, ha nyíltan ellentétes nézeteket vallanak is.”⁴³

Mindössze két generációval később Voltaire a maga Angliából írott *Lettres philosophiques*-jét (1734) a kvékerek dicséretével kezdte, akiknek az életformája nagy hatást gyakorolt rá. „Un anglais, comme homme libre, va au Ciel par lachemin qui lui plaît.”⁴⁴ Az öregedő Voltaire kiváltott egy nyilvános botrányt, azzal, hogy Calas afféréjába irodalmilag beleavatkozott,^{xii} egy gyilkos jogi akcióba egy toulouse-i hugenottával szemben. Ebből jött létre a *Traité sur la Tolérance* (1763).

A szenvedélyes pamfletbe, amely az egész affért a perig újra felgöngyölíti, olyan alapvető megfontolásokat illeszt be, amelyek az emberi jogot visszavezetik a természeti jogra. Ez pedig ezt mondja: „Ni fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit.” Egy ilyen útmutatásból azonban sohasem lehetne levezetni a következő felszólítást: „Crois ce que je crois, et ce que tu ne peux croire, ou tu périras.”⁴⁵ Ahogy a kor szerette, következett egy dialógus két keresztény tábor két fanatikus képviselője, és egy bölcs kínai között, aki végül kimondja a megbékítő szentenciát: „Si vous voulez qu'on tolère ici votre doctrine, commencez par n'être ni intolérants ni intolérables”. Ezt is tekinthetjük egy olyan multikulturális szabálynak, amely a meggyőző

kek üdvösségére kiterjeszteni.” John Locke: *Levél a vallási türelemről*, Akadémiai Kiadó 1982. 49–51.o. Halasy-Nagy József fordítását átdolgozta Cecse Gusztáv.

⁴³ Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*, fordította J. Stern, 1909. 382. o. Magyar fordítása: Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Osiris Kiadó 2002. 364. o. Szemere Samu fordítását átdolgozta: boros Gábor és Szalai Judit.

⁴⁴ Voltaire: *Lettres philosophiques*, 5. levél, kezdete. „Szabad emberként az angol azon az úton, amelyik tetszik neki, az égbe jut.”

⁴⁵ Voltaire: *Traité sur la tolérance*, VI. fejezet.

erejét mind a mai napig megőrizte: a tolerancia meghívására csak a tolerancia alkalmas.

A nagy *Enciklopédia*, amely 1751-től kezdett el megjelenni, és két évtizeden keresztül gyűjtötte a felvilágosodás tudását és lelkiületét, a tolerancia fogalmát a következő règle générale-lal határozza meg: „Respectez inviolablement les droits de la conscience dans tout ce qui ne trouble pas la société.”^{xiii} A lelkiismereti szabadság *stabilizálja* a politikai viszonyokat, ahelyett, hogy ellenségesként lépne szembe velük. Ezután a rövid visszapillantás után – amely jól mutatja, hogy modern feltételek közepette milyen keveset tudtunk mindehhez hozzátenni⁴⁶ – most jutok el a saját tulajdonképpeni témámhoz: a tolerancia dialektikájához.

2.

Az az átható maxima, hogy egy jogrend polgárának élete és cselekedetei nem kerülhetnek principiális konfliktusba a szubjektumok Istenről és a világról vallott szabadon választott és kicserélhető nézeteivel, megíúsít egy történelmi cserét. Az arisztotelészi tradícióban ugyanis az egyes ember jó életét (eudaimonia) csak az állam eudaimonájával *konvergenciában* lehetett elgondolni.⁴⁷ Ez a magában kíváncsatos konvergencia azonban összetörik a konfesszionális viták nyomásának hatására.

A tolerancia mármost – az eredeti vita-helyzet tekintetében – különös *teljesítmény*. Ezt a teljesítményt nem szabad összecserélni a közömbösség bő köpenyével, amely alatt sok mindent vagy mindent el lehet rejtteni. A tolerancia a tiltakozásról való lemondás negatív telje-

⁴⁶ Az egyik legrégebbi dokumentum, amely a hitkülönbségek ellenére békét próbál teremteni Nikolaus Cusanus *De Pace Fidei* című írása volt, amelyet Konstantinápoly török meghódítása kapcsán írt, 1453-ban. Egy hosszú dialógus a különböző hitek képviselői között a következő formulával végződik: „in caelo rationis concordia religionum”.

⁴⁷ Arisztotelész: *Politika*, VII. 1. skk. fejezet. „Hátra van még, hogy arról szölkünk, hogy ugyanolyan-e az egyes ember boldogsága, mint a városállam közösségéé, vagy sem. Ebből is kitűnik: mindenki elfogadhatja azt, hogy ugyanolyan.” 1324a 3–5. Fordította: Szabó Miklós.

sítménye. Egy viselkedést vagy egy véleményt tolerálni annyit jelent, hogy kivételes előzékenységet tanúsítunk, amely túl van mindenféle kötelességen. Tolerálni annyit jelent mint tűrni, elviselni; és ezt a teljesítményt az egyes ember vagy a társadalom csak a maga szabad akaratából hozhatja meg. Toleranciára, a szó szigorú értelmében senkit sem lehet kényszeríteni. Ennek nincs jogi tartalma.⁴⁸

A normális, természetes, szimmetrikusan vagy hierarchikusan szervezett kapcsolatok keretei között, amelyek a megszokott interakcióink komplex szövetét hordozzák, semmi sem merülhet fel, amit sajátosan tolerálnunk kellene. Ha a normális kapcsolatokba mégis belépődik egy olyan *eltérés*, amely (bármilyen okból kifolyólag) megérdemli, hogy regisztrálásra kerüljön, akkor ezzel már létrejön a lehetséges tolerancia esete. Az aktorról, akivel szemben toleranciát gyakorlunk, nem kell feltételeznünk, hogy valamilyen szélsőséges dologra gondolt volna, amikor a saját intencióit követte. Talán csak azt tette, amit ő és a hozzá hasonlók magától értetődőnek tekintenek. Mihelyt azonban ebből, másokkal találkozva egyfajta szemtelenség lesz, helyénvalónak tűnik a tolerancia. Tehát az együttlét és az együttcselekvés nem minden formáját lehet a tolerancia formulájával megragadni.

Nagyon fontos látni, hogy a tolerancia felismerhető, és mint ilyen zavaró *szemtelenséget* feltételez. Természetesen bizonyos értelemben törekedhetünk erre. Aki a saját önző vagy nem-konform viselkedésével mások terhére van vagy zavarja azok nyugalmát, sérti a világképüket és a praxisukat, bizonytalanságot és a habituális kioltást kényszerít rájuk, az mintegy provokálja a toleranciát. Ez példászerűen megmutatkozhat a vallási heterodoxia provokatív kultikus formáiban, tehát azokban a zavaró faktorokban, amelyek valamikor lángra lobbantották a konfesszionális viszályokat. De mégis van egy csomó ennél jóval banálisabb szemtelenség a mindennapi társadalmi érintkezésekben. Ehhez tartozik az eltérések kiemelése a csoport-fellépésekben

⁴⁸ A „tolerancia” terminusa a Szövetségi Köztársaság Alaptörvényében nem fordul elő (a Seifert / Hömig-féle kiadás indexe szerint, Baden-Baden 1985.). Ezzel szemben a nagy olasz politikai filozófus Norberto Bobbio valami olyasmin töpreng, mint a toleranciára vonatkozó jogszerű kényszer. Lásd Kallscheuer (szerk.): *Menschenrechte*, Berlin 1998.

és az individuális gesztusokban, az okok tudomásul-nem-vétele, a normák tudatos megsértése, az alkalmazkodás megtagadása vagy az anyagi károkozás, a verbális megsértés, a látens erőszak-fenyegetés a lakóházakban, az utcákban, az iskolákban, a hivatalokban, a nyilvános összejöveteleken stb. stb. Ezek ugyan divatosak, de mégiscsak terhesek.

A részletek leírásába nem érdemes belemenni, mivel a nem-korrekttség regisztrálását tekintve a provokáció megjelenési formái váltakoznak, és a találékonyság adománya gazdag, amely sugallja számunkra a megtagadott együttműködés demonstrációjának módjait. Mindenki érezte már, egyszer vagy gyakrabban vagy tartósan, hogy *más* szeretne lenni, mint a többiek, és ezt az önmaga által megformált distinkciót szeretné bemutatni is. De döntő az a határ, amely az elhanyagolásra érdemes elhanyagolásának nagyvonalúsága és egy többé-kevésbé erősnek érzett szemtelenség között húzódik, amelytől nem tudunk eltekinteni anélkül, hogy rögtön ne ütköznénk bele a büntetőjogba. Itt minden a konkrét esettől és annak a körülményeitől függ. A blaszfémia a hívők szemében az ördögtől származik, vagy pedig az erős szavak és a káromkodások irodalmilag egy tarka nyelvhez tartoznak. A fiatalok nagy bátorsága az áthagyományozott elleni támadás és az esztétikailag elkötelezett avantgárd kibontakoztatása. A primitív csöcseléskedés vagy a rugalmasság szubtilis tesztelése vagy a járatlanság az elit-kódexben – mindez és még számos más szemtelenség fájhat. És ezt a rutin marginalitásaként bagatelizálhatjuk is.

A tolerancia tudatosságára való hivatkozásnak mindenesetre el kell érnie a vélt vagy a valóságos igények bizonyos fokú korlátozását az elvárható viselkedésre nézve. A *modern társadalom* megkövetelnek egy széles skálán mozgó kapacitást az „eltérések” hallgatólágos feldolgozására, mert a helyes útról való letérés észrevétele már annyi figyelmet és értelmezési teljesítményt követel, amit a legtöbb aktor az ügyek szorításában egyáltalán nem tud előteremteni. És ehhez társul a mérlegelés plauzibilis kalkulusa a tiltakozás, a panasz vagy a jogi eljárás megkövetelte idő- és erőráfordítás vonatkozásában; és a siker sokszor még akkor is kétséges, ha a kezdeti felháborodás elfojtása a nagyjából és egészében vitathatatlan életviszonyok fenntartása érdekében tanácsosnak tűnik.

Mindazonáltal világos, hogy egy szemtelenség (amely olyan jellegű, hogy a megtűrés és az elviselés, mint reakció mintegyáltalán szóba jöhet) egyértelmű azonosítását az *ítélőerő* döntésére kell bízunk. A tolerancia esetei ugyanis általában nem a morál elkerülhetetlen dilemmái vagy a pozitív jog megsértései. A tolerancia esetei per definitionem olyan határesetek, amelyek a megszokás széles területe és a deviáció szűk, de innovációra alkalmas zónája között helyezkednek el. Amennyiben az *ítélőerőt* bekapcsoljuk, a változások hullámai-val kell számolnunk. Ami az udvarban pl. lehetetlen volt, az a polgárság körében elfogadottnak számít. Amit a felső polgári osztály kiátkoz, az a középosztályt nem is érdekli. Ami a kolostorokban, a hadseregben tilos, az a szabadon lebegő értelmiségieket nem ijesztheti meg. Az „egyszerű emberek” amúgy is nyersebb érintkezési hangnemet használnak. És mindenek előtt a politikai orientációk spektruma mindig tartalmaz anyagokat a botrányok számára, ha ezeket szenzációvá akarjuk kiélelni.

De jó okok szólnak amellet is, hogy egyszerűen elkerüljük őket. Ekkor a legtanácsosabb a bölcs visszafogottság. Tegyük fel, hogy ez a leírási vázlat nagyjából összhangban van a bonyolult tényállásokkal, akkor meg kell állapítanunk, hogy a tolerancia-eszme nem tartalmaz olyan útmutatást, hogy a provokációk elöl ki kell térnünk, és hosszabb távon a zavaró viselkedésformákat az elfogadottság széles ösvényébe kell integrálnunk. A tolerancia ajánlatát mindig az emberi jóakarat nagyvonalú kínálataként kell méltányolnunk, és nem szabad hagynunk hogy lecsússzon a *laissez-faire* szintjére. A toleranciára vonatkozó készség így már tartalmazza a csorbítatlan szenzibilitás egy elemét, a durvább vagy finomabb szabálysértésekkel szemben. A tolerancia esetenként a szabályok megsértését kompenzálja, ezt mutatja, hogy a társadalmi kontextusban újra és újra lehetővé és szükségessé válnak a társadalmi regeneráció speciális olyan teljesítményei, amelyek helytelen lépésekre vagy az alapkonszenzus túlfeszítésére válaszolnak. A tolerancia egy lépéssel túlmegy az eredeti társadalmi szerződésen, amely már feltételezi az egyenlőséget. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a szekularizált jogállam a maga univerzális békemissziójával még nem aratott végleges győzelmet az emberi ingerlékenység és ama konfliktus-tendenciák fölött, amelyek a szabályozott együttlét belsejében virágoznak.

Újabban a tolerancia témáját szívesen tárgyalják az „idegen” címszava alatt. Ebben alapvető elmozdulásokat láthatunk a tűrés imperatívusszal szemben, amely a saját társadalmunkon belüli eltérésekre irányult. Az idegennel való konfrontáció a konstans európai önértelmezés mintái közé tartozik világutazások és a kolonializációk idejétől fogva. Montesquieu *Lettres persanes* című műve, Diderot *Supplément*-jai Bougainville sokat olvasott útbeszámolóihoz, Voltaire *L'Ingénu* című „filozófiai” regénye, amelyben egy hajótörött huron a breton tengerparton egy nemes hölgygel és egy abbával találkozik, és végül a „jó vad” eszméje, amelyet Rousseau a máig hatékony civilizáció-kritikájával népszerűsített – ezek valamennyien a multikulturális reflexió példái, amelyek a modernitás diagnózisának egy vonulatára jellemzőek. A „harmadik világ” dolgaiba való bekapcsolódás a „második világ” eltűnése után még sürgetőbb, és ez a felvilágosodás vonulatának aktualizálásához vezet.

A tolerancia-eszmének az „idegen” reflexiójával (mint az autentikus ideológiájának ellendarabja) való összekötése igen népszerű a *bevándorló társadalmak* világában. A nagy nemzetek, mint az Egyesült Államok vagy Kanada úgy jöttek létre, hogy az őslakosság évszázadokon át tartó hullámokban az európai és ázsiai bevándorlókkal (akik magukkal hozták a maguk különböző vallási és kulturális hátterét) keveredett.⁴⁹ És mégis az Afrikából importált rabszolgák örökösei minden integrációs siker ellenére továbbra is az idegenség faktorát képviselik. E bevándorlási országok normál helyzete mint sikeres integrációs program létezik e társadalmak belsejében.

Időközben a közép-európai jóléti szigetek is a keleti és a déli égtájakról érkező vándorlások célpontjaivá váltak. És e változás következtében a régi európai nemzetállamokat az amerikai mintára „nyílt társadalmakká” kell átértelmeznünk. A nyomorban élő és nagy terheket viselők befogadása az egész világról a jövő utópikus alakításának feladataként körvonalazódik.

⁴⁹ A New Yorki kikötő bejáratánál álló szabadságszobron a következő versek állnak: „Give me your tired, your poor [...] I lift the lamp to the Golden Door.”

E változás következtében a tolerancia időközben politikai *kulcskategóriává* lépett elő.⁵⁰ A maga származásával ellentétben, a toleranciának kellene szolgáltatnia az előrehaladott és történetileg adekvát politika alapszabályait. A tolerancia egykor a rendkívüli előzékenységet jelentette a normák határán, miközben az idegenséggel folytatott vita az újkorban az irodalmi-esztétikai önkritika egy alakjára korlátozódott. A „vadsággal” való gondolati játékokban egy politikailag jelentős nagyságot nem lehetett látni. És ez már csak azért sem képes arra, hogy megnyissa a kapukat a tömeges bevándorlás előtt, mert az idegenség vonzása a jelenlétének gyakoriságával együtt halványul. Ugyanakkor a korábbi korszakok heves valláskonfliktusai a belpolitika keretei között maradtak, mindaddig, amíg nem léptek fel az emigrációs mozgalmak, különösen az új világba. De mi változott azóta?

A vallásilag megkövetelt tolerancia helyébe ennek konfliktuscsillapító hatása lép az állami rend támogatása céljából, és a belpolitikai konfliktushelyzet külpolitikai dimenziót kap. Egyszerre csak kételkedni lehet abban, hogy a tolerancia alkalmas-e arra, hogy a növekvő külső nyomásnak kitett államok immanens *építőanyaga* legyen. A nemzetállamok közeledésére vonatkozó internacionalista elképzelések azonban, legalábbis a metropoliszok problémasztruktúrájában, összefonódnak azon értelmiségiek kozmopolita reményeivel, akik a vágyperspektívában minden határt szeretnének átlépni. A globális egységtársadalom mint megbékült öikuméné ma (a történelem harcokban megfáradt végső stádiumában) a baloldal évtizedek óta ünnepeelt politikai utópiája.

Így magunk előtt láthatjuk egy politikai *perem-kategória* előtérbe nyomulását, amely semmiképpen sem tartozik a politikai gondolkodás centrumába, mint pl. az igazságosság, a rend vagy a legitimáció, amelyek a politikai események univerzális magyarázati modelljei. Ebből már adódik egy sajátos paradoxon. Mert a tolerancia csak azt mutatja, hogy ki az, aki megengedheti magának, hogy a kis dolgokban

⁵⁰ Én anélkül, hogy az erről a témáról szóló gazdag új irodalmat referálnám vagy kommentálnám, mindennek előtt a következő művekre támaszkodom: Michael Walzer: *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998. és Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993.

nagyvonalú legyen, mert számára a gyakorlati élet leglényegesebb folyamatai a maguk túlnyomó többségében fenyegetetlenül játszódnak le. Aki a legalapvetőbb érdekeit mégsem látja biztosítva, annak csak a toleráns beállítottság keskeny bűdzsége áll rendelkezésére. A beszűkült cselekvési helyzetekben nincs olyan parancs, amely egyre több szemtelenségre szólítana föl.

Voltaire egykor a toleranciát, mint „apanage de l’humanité”-t dicsérte.⁵¹ És ezzel nem a társadalmi élet elementáris cselekvési mintájára céloz, hanem az önmagában bizonyos humánus lelkület igazolására gondol. A tolerancia az érettség dísze, de sohasem tekinthető szilárd bázisnak egy komoly konfliktusban. Ennek az akcentus-kijelölésnek a magyarázata arra a szilárd körülményre épül, hogy azoknak a dolgoknak a megvédése, amelyekben megtűrjük az eltérést, azzal a nagyobb résszel szemben, amelyek tekintetében ezt nem engedhetjük meg, *egyenlőtlen* kimenetelű. Annak érdekében, hogy a privát és a kollektív cselekvési projektjeinket mozgásba hozzuk és folyamatosan tovább-kövesük, szükségünk van elvárható biztonságra, interszubjektív megbízhatóságra, továbbá egyértelmű státuszokra a szerepjátékokban, és ennek következtében előreláthatóságra és tervezhetőségre. A teljes cselekvési diszpozíciónk primer érdekéből adódik a stabilitási mag és a tolerancia-képes perem-zóna egyenlőtlen súlyozásának szükségessége. A régi modell perem-zónája a polgár-szerep rögzítésével, a vélemény-szektor szisztematikus redukcióján keresztül a szubjektivitásra tolódott át.

Ebben a konstitutív *egyenlőtlenségben* igazából nem kételkedhetünk. Mert az érzékelhető szemtelenségek elviselése alapján véve csak az esszenciális életformák előzetes garanciáján keresztül lesz lehetséges. Ezzel szemben mindennek és mindenkinek az eltűrése, a devianciával szembeni korlátlan liberalitás, sőt egy csupa eltérésből álló anarchisztikus társadalom imaginációja – olyan átmeneti történeti lehetőség, amelyet a reáltörténelmi hanyatlás hamarosan utol is érhet. A homogén társadalom és az ezt átmetsző jelenségek elviselésének sorrendbe állításáról az aktuális helyzetben (amelyben csak úgy bur-

⁵¹ Voltaire: *Dictionnaire Philosophique* (1764). Magyar fordítása: Voltaire: *Filozófiai ábécé*, Európa Könyvkiadó 1983. 409. o. „Mi a türelem? Az emberiség [az emberi természet] osztályrésze.” Fordította: Gyergyai Albert és Réz Pál.

jánoznak az idiomatikusan diverzifikált, különböző életstílusokká szétszóródott és az experimentális epizódokká szétszabdalt biográfiák) sem lehet lemondani. Miközben persze a pluralisztikus társadalmak a lehetőségek messzemenően kitágított birodalmát tartják készenlétben. A „tolerancia rendszerében” – amelyről Walzer elég homályosan beszél – ezért a „társadalmi berendezésekre”, mint „intézményes formákra” kell támaszkodnunk, amelyek „magukba zárják a differenciát [...] és ennek számára kijelölnek egy nyilvános teret”.⁵²

4.

Óriási félreértés lenne, ha a toleranciát az egyenjogú partnerek *kölcsönös tiszteleteként* értelmeznénk, vagyis az igazságossággal vagy a társadalom kontraktualisztikus magalapításának princípiumával állítanánk párhuzamba. Ennek ugyanis arra az előfeltevésre kellene épülnie, hogy az idegenséget (mint a fő tapasztalatot és az alapvető adottságot) minden társadalmi életbe beépítsük. Egy ilyen feltevésnek ugyan lennének heurisztikus előnyei, a cselekvés-megértés módszertani követelményeit tekintve. De ugyanakkor szemben állna azzal az intézményesedéssel, amelyet a társadalmi rend és a szociális megbízhatóság nevében meg kell követelnünk.

A *holisztikus szemantika* újabb képviselői (Quine, Davidson), valamint a radikális hermeneutikai szociológiának (Winch) az idegen megértésére irányuló metodológiája nagy előszeretettel fordul az etnológiai terep-kutató fikciójához (aki egy teljesen idegen nyelvvel áll szemben, és egy eredeti fordítás végrehajtásával szembesül). A most érkező újonc szokatlan helyzetben van egy olyan életvilágban, amely a maga intézményes zártságánál fogva szükségképpen idegenként lép vele szemben – így jellemezhető egy nyelvi és ezzel együtt egy életvilágbeli össz-szituációba való behatolás ős-szituációja. A szituáció kikényszeríti azt a reflexiót, hogy a kutató a maga hazájában rendelkezett a szabályok és a bizonyosságok számára magától értetődő rendszerével. A veszteség a saját helyzetre vonatkozó világosság növekedését eredményezi.

⁵² M. Walzer: *Über Toleranz*, i.k. 22. o.

Ez a civilizáció törési zónáira vonatkozó etnológiai játék nem vihető át értelmesen a mai politikai térképre, ahol a tolerancia valóságos követelményként lép fel. Az idegen nyelveket meg lehet tanulni, sőt még a vadonban való tájékozódást is meg lehet tanulni. Egyébként az egész glóbuszon a szó tulajdonképpeni értelmében már aligha találhatunk „fehér foltokat”, ahová a nyugati tudományos-technikai civilizáció még nem hatolt volna be. Ebben a helyzetben szigorúan véve nincs is mit tolerálni. Legfeljebb azt feltételezhetjük, hogy a szóban forgó etnológust, mint egy újonnan csatlakozó idegent, a társadalomnak (amelyhez nem tartozik hozzá) legalábbis meg kell tűrnie. A kölcsönösség ebben az esetben egészen biztosan nem a megfelelő kategória.

Michael Walzer a következőképpen ír a bevándorló társadalmakról, mint amelyen Amerika is: „A polgárok mint individuumok arra szólítatnak fel, hogy egymást mint individuumokat tolerálják”.⁵³ Ezt nehezen lehet ama reláció leírásának tekinteni, amelyet az amerikai polgárok mint olyanok egymással szemben felépítenek, és lehetőleg konstansnak tartanak, még akkor is, ha valamikor távoli vidékekről vándoroltak be. Az eredetre utaló és a különbségeket rögzítő meghatározottságoknak (amelyek természetesen hozzá tartoznak az amerikai polgár-státuszhoz) a dicső ország talaján természetesen a második vonalba kell visszaszorulniuk. A kisebbségek folklórja, szentimentalitása, csoport-érzései, a dalok, az ételek és az ünnepek – ez mehet. De ez még messze nem jelenti a WASP-ok (White Anglo-Saxon Protestant) toleranciáját a feketékkel szemben és megfordítva, az indiánok toleranciáját a keleti zsidókkal szemben és megfordítva, a Hispanic-ok toleranciáját az Asian American-okkal szemben és megfordítva. Ha egy működő tömegtársadalmat a kölcsönös tűrési aktusok átláthatatlan sorává próbálunk feloldani, az mindent a feje tetejére állít.

Az elementáris beilleszkedési előírásokon keresztül sokkal inkább mindenkinek alá kell vetnie magát az *alkotmánynak*; mindenkinek ismernie kell a nemzeti himnuszt, mint az egység szimbólumát. Mindenki részt vehet az új életre vonatkozó amerikai álomban, az emberek együtt élik át a szerencsét és a szerencsétlenséget, miközben szeretnének felemelkedni a középosztályba, és ha szükséges, még háborúkba is vonulnak, amelyeket Amerika általában a saját demokratikus

⁵³ I.m. 43. o.

értékeinek nevében indít. A tolerancia nem tekinthető új szónak a polgárok kölcsönös tisztelete, és az egyenlőség politikailag konstitutív elismerése számára. Az lehet ugyan, hogy a differenciálódás szintje (a nagycsalád kohéziójának fokozatos felbomlása miatt) az individuális önmegvalósítás eszményének javára megemelkedett, és így a magukkal hozott kulturális hagyományok helyébe a kulturális „felépítmény” miliójében új koalíciók és lojalitások lépnek (új szekták, a feminizmus, a gay rights movement stb.).

De mindez – bármilyen fontosak és tanulságosak is legyenek ezek a megfigyelések – nem változtatja meg a legitimitási bázist oly módon, hogy egyetérténénk abban, hogy egymás számára idegenek vagyunk, és azok is akarunk maradni. (A társadalmi szerződés modelljében már kezdetben egyetértettünk abban, hogy egyesülni akarunk, és ennél fogva létre kell hoznunk egy politikai egységet.) A differenciához való ragaszkodás és az alteritás dicsérete – a fent említett etnológus kutatóhoz kötődve – a természeti állapotot a társadalom-alkotás felé közelíti. Így mesterségesen olyan szintekre esünk vissza, amelyekről már azt hittük, hogy átléptünk rajtuk. Az ismerős idegenné válik, a szomszéd vademberré, egy kulturális és politikai szintézis eredeti megalapozása újra és újra megoldandó feladattá.

5.

A differencia uralmának ez az állapotát (amely az embereket elválasztja egymástól) nem lehet ugyanazon a módon az elismerés állapotaként deklarálni, mint az egyenlők kölcsönös tiszteletét a liberalisztikus állam-modellben. Arra, aki más mint én és a hozzám hasonló, ugyan reagálhatok vállrándítással vagy ignoranciával, de némi agressziót is mobilizálhatok, hogy az érzékelt irritációt mérsékeljem, vagy eltávolítsam. Végül akár toleráns is lehetek. Én azt gondolom, hogy Taylor egy olyan elképzelés foglya, amely szerint az egyenlőség elismerését a differenciák elismerésévé kell átalakítani. De ezzel szerintem túllő a célon. A toleranciára ugyanis senki sem támaszthat egy így-úgy megalapozható *igényt*. Jogilag itt semmit sem lehet garantálni: sem formális panasz-lehetőségek nincsenek, sem szankciók nem fenyegetnek. A tolerancia, ahogy már fent kifejtettük egy személynek

más személyekkel vagy csoportokkal szembeni jóakaratából kiinduló szubjektív lelkületből létrehozott előzékenység. Ez minden jogi kategóriát maga mögött hagy, és szabadon eltűri azt, amivel tulajdonképpen szembe is fordulhatna.

A régi, Arisztotelészre visszavezethető igazságosság-formula, amely szerint az egyenlőt egyenlően, az egyenlőtlen pedig egyenlőtlenül kell kezelni, a második esetben nem kevésbé, mint az elsőben, egyfajta általánosítás végrehajtását jelenti. Ebből pedig az következik, hogy azokat, akiknek egyenlőtlenségét az igazságosság érdekében méltányolnunk kell, mint egyenlőtleneket mégis egyenlőkként kell kezelnünk. A „*differentia politikájának*” propagandistái azonban azt követelik, hogy minden egyes esetet vegyünk szemügyre, az összes többi esettől eltérő jegyével és minőségével. A kulcsfogalom az „*identitás*”. Ha ezt politikailag nem a polgár-szerepre, hanem a szubjektív környezetben megélt individualitásra vonatkoztatjuk, akkor ehhez csak a *privát* viselkedési módusok illenek. A különös egyediségére vonatkozó tisztelet a szeretetben és a vonzalomban, a csodálatban és az utánzásban, az esztétikai megítélésben, a lélekrajzban vagy a történeti megjelenítésben fejeződik ki. De a jog és a politika olyan szférák és akciók formák, amelyek a szabályszerűsége, az ugyanabban az értelemben való folytatásra és az egalításra épülnek.

Végül a szingularitás számára még a jogilag garantált *kisebbségvédelem* sem nyújt valamiféle kazuisztikát. Az elhajló kisebbségek is mindig több emberből állnak, akiket ugyanúgy kell tekintenünk, és ennek megfelelően is kell bánni velük. Az autochton indiánok Kanadában, akikre Taylor utal, de ugyanígy a szorbok Berlin környékén, a déltiroliak Olaszország északi részén stb. többé-kevésbé sokan vannak. És csak emiatt a tulajdonságuk miatt érdemelnek meg különös jogi státuszt. Az a törvény, amely csak egyetlen casust szabályoz, és erre tekintettel hoznánk meg, a jogelmélet ősrégi paradoxona.⁵⁴

Egy pozíciónak minoritásként való bekeretezése elkerülhetetlenül tükrözi a többség kitüntetését. A különös privilégiumoknak és koncesszióknak különösnek kell maradniuk, még akkor is, ha érintik a haszonélvezők pluralitását. Ha viszont az egészre próbáljuk alkalmazni – a kisebbségek totuma –, akkor elvesztik a jogilag releváns stá-

⁵⁴ Lásd Rousseau: *Contrat social*, II, 6. fejezet, 500–503. o.

tuszukat. Mert éppen a kisebbségek érdekének védelme követeli meg, hogy mint ilyenek azonosíthatóak maradjanak, és az összes többiek tömegével szembe lehessen őket állítani.

Ha minden nő és férfi önmaga számára követelne egy kisebbségi programot, akkor a jogvédelem szempontjából releváns distinkció önmagában összedőlne, és újra mindenki egyenlő lenne egymással. Aki tehát a differenciát ápolja, annak ezt olyan kicsin kell tartania, hogy ez az egészel való kontrasztjában feltűnjön, és ugyanakkor olyan nagyknak kell lennie, hogy egy tekintélyes pluralitásnak legyen részvételi esélye. Egy olyan differencia, amely elvész az összes különlegesség áttekinthetetlen leírásában, feladja a jogerőt és egy esetleges retorikai felszólítássá degenerálódik.

6.

A differencia dicséretében és támogatásában benne rejlik az a rejtett veszély, hogy a differenciák *primerré* válnak. A differenciát normális esetben csak az elterjedtnek és a közösnek hátat fordítva lehet meghatározni. Ha megfordítjuk a prioritást és az érdeklődést nem a megszokottra, hanem a nem-megszokottra irányítjuk, akkor a megszokott bizonyos értelemben hátrányt szenved. Így épülnek fel nem-valóságos konkurenciák. Mert az utóbbi nem a saját erejéből fordult szembe az előbbivel, hanem csak a figyelem egy döntő mennyiségének átvitele következtében, amit a megszokottól vonunk el.

Kymlicka még arra a lehetőségre is gondol, hogy a nem-megszokott autonomizálásával egy új politikai ellenhatalom jön létre. Két „nemzet” jön létre egyben, és a horizonton megjelenik a látens polgárháborúba való visszaesés. A toleranciára való felhívás a megszokott uralmáról való lemondást, a homogenizált majoritásról való lemondást tartja, amely egy mesterséges hatalomtól való megfosztást hoz létre. Mindezek első megközelítésben olyan interpretációs kérdések, melyek eredményei a politikai önértelmezés formáiként szilárdulnak meg. Egy jó szándékú és széleskörűen elterjedt matrica jól tükrözi a dialektikának ezt a nem várt oldalát: „Mindenki külföldi. Szinte mindenhol.” A külföldiség státusza szinte észrevétlenül a humanitás általános kritériumává alakul át. Mivel annak a definiálási kísérlete,

hogyan mit nevezünk külföldinek, már tartalmazza az elhanyagolásra vonatkozó hajlamot. A viccet mindenki érti.

A jelenkor vándorlási mozgalmait azonban általában alulértékelik. Külföldiek csak akkor vannak, ha ott mások otthon vannak, ahol a külföldi fellép. Ugyanakkor minden külföldinek is van egy otthona, amelyet különböző okoknál fogva, időlegesen vagy végleg elhagyott. Mivel mindenki valahol máshol van otthon, és így ott, ahol „idegen”, feltűnik, ezért a külföldi-lét nem lehet az összes ember általános sajátossága. Csak a technikai haladás által végtelenül megkönnyített és tömegesen igénybe vett mobilitás hozza létre azt a benyomást, hogy tulajdonképpen már senki sem tartozik sehová. A menekültek szükségéből menekülnek, a turisták távoli utakat engedhetnek meg maguknak. És mindannyian ott, ahol éppen vannak – mint menekültek vagy turisták – nincsenek otthon.

Idegennek lenni azonban nem képlékeny meghatározás, melynek tárgyi magját mennyiségileg, technikailag, a haladásnak köszönhetően vagy valahogy másként ki lehetne csiszolni. Ha az idegen meghatározásának van valamilyen kézenfekvő értelme, akkor ennek tulajdonképpeni bázisa az ottlakók majoritása, vagy másként szólva a megszokott dominanciája, illetve az autochtonok fölénye a most érkezőkkel szemben. Ezt vitathatjuk ugyan a határmegvonások általános számúzésével, melynek következtében a nemzeti identitást elbúcsúztatjuk és egy testvéries emberi közösséget próbálunk a Földre varázsolni. De óvakodnunk kell attól, hogy a politikai vágy-projekcióinkat szemantikai pontatlanságokkal vásároljuk meg, pl. aszerint a séma szerint, hogy *minden ember egyenlő*, és ezért igényt támaszthat a *külföldiség státuszára* is.

Aki az idegent védeni, tisztelni és őrizni akarja, annak ragaszkodnia kell az *idegen idegenségéhez*. Aki az idegent a testvéremmé akarja tenni, és engem különbség nélkül hozzá szeretne kapcsolni, az megint visszaesik az egyenlők elismerésének régi modelljébe, amelyben mindenki számára biztosítjuk a differencia-nélküliséget, az egalitáriánus státuszt és a privilégiumok kiiktatását. Az egyenlőség és annak jogilag releváns konzekvenciái mint legitimációs bázis a társadalmi szerződés feltalálása óta mindenoldalúan és kivétel nélkül érvényes. Az ebben rejlő különbségek univerzálisan elterjedtek, és a realitásban – ha kutatni kezdünk utánuk – mindenütt megtalálhatók. A védelemre szoru-

ló és a tiszteletet parancsoló egyenlőtlenségek jogi és politikai concessiója csak azok túlereje következtében valósítható meg, akik önmagukat egyenlőknek tekintik, és nem hoznak létre hangsúlyozott egyenlőtlenségeket. Ha azt szeretnénk, hogy mindannyiunkat különleges esetnek tekintsenek, akkor észre fogjuk venni – az örültek hajójának híres reneszánsz metaforájához hasonlóan –, hogy mindannyian egy és ugyanazon csónakban utazunk.⁵⁵

⁵⁵ Lásd ehhez Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961. I, 1.

ⁱ Platón: Az állam, 441e 2. Fordította: Jánosy István.

ⁱⁱ Sieyès: Mi a harmadik rend?, in: Hahner Péter (szerk.): *A Nagy Francia Forradalom dokumentumai*, Osiris Kiadó 1999. 36. o. Fordította: Hahner Péter.

ⁱⁱⁱ Az 1793-as alkotmány a következő mondattal kezdődik: „A francia nemzet, meggyőződve arról, hogy a világ szerencsétlenségeinek kizárólagos oka az ember természetes jogainak elfelejtése és megvetése, úgy határozott, hogy ünnepélyes nyilatkozatban teszi közzé e szent és elidegeníthetetlen jogokat, hogy minden polgár bármikor összehasonlíthassa a kormány intézkedéseit valamennyi társadalmi intézmény céljával [...]” In: Hahner Péter (szerk.): *A Nagy Francia Forradalom dokumentumai*, Osiris Kiadó 1999. 36. o. Fordította: Hahner Péter.

^{iv} A kifejezés Platónnál nem fordul elő, hanem csak Arisztotelésznél, a *Nikomakhoszi etika* II. részének legvégén. De itt sem az államról van szó, hanem a habitualizált szokásokról.

^v Lásd Platón: *Kritón*, 50c: A törvények mondják a következőt: „Ne csodálkozz a beszédünkön, Szókratész, hanem inkább felelj rá, hiszen különben is szoktál élni a kérdezősködéssel és válaszolgatással! Rajta hát, mivel vádolsz bennünket és a várost, hogy megkísérelsz elpusztítani minket? Először is, nem mi hoztunk-e létre téged [...]?” 51b: „És ez jelenti az igazságot: nem szabad odébbállnunk, sem meghátrálnunk, sem csatasorunkat elhagynunk, hanem háborúban is, törvényszék előtt és mindenütt másutt bármit meg kell tennünk, amit a város és a haza parancsol, vagy ha nem, hát meg kell győznünk őt arról, hogy merre van az igazság [...]” Fordította: Gelenczey-Mihály Alirán.

^{vi} A *Haufen* szó ebben az időben a tömeg megnevezésére szolgált, és általában a „der große Haufen” szókapcsolatban fordult elő. Az ebben az időben készült fordítások (gondoljunk Schleiermacher Platón fordításaira) is bőséggel használják ezt a kifejezést. A [*Das älteste Programm des deutschen Idealismus*] a kifejezést kétszer is használja, mindig a filozófus vagy a filozófus-lét ellenfogalmaként.

^{vii} Hegel: *Philosophie des Rechts*, 265. §, 274. o. (A fordítást módosítottam.)

^{viii} Lásd i.m. 272. §. 293. o.

^{ix} „De nem elég, hogy általában örökös jog legyen érvényben: az is szükséges, hogy az uralkodóhoz legközelebb álló, a nevét viselő férfi örökölje a királyságot, ez pedig természetesen az idősebb fiú; hiszen a természet törvénye is azt kívánja, hogy az apa után legelőször az elsőszülött járjon, a többiek pedig sorban utánuk, azokkal szemben előjogi vannak. Azért nevezhetjük ezt termé-

szeti törvénynek, mert csaknem minden népnél közös volt.” Jean Bodin: *Az államról. Válogatás*, i.k. 363–364. o.

* Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 273. §, 295. o. A fordítást módosítottam.

^{xi} Az írás később a következő kötetben is megjelent: Rainer Forst (szerk.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer unstrittenen Tugend*, Campus Verlag, Frankfurt am Main – New York 2000. 45–59.o.

^{xii} Lásd Voltaire: *Die Toleranz-Affäre*, Manholt Verlag, Bremen 1993. 31–111.o.

^{xiii} „Tiszteljétek töretlenül a lelkiismeret jogait mindenben, ami a társadalmat nem nyugtalanítja.” *Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl*, Reclam, Leipzig 2001. 306. o.

CARNAP KORAI METAFIZIKA-KRITIKÁJA

AMBRUS GERGELY

1. Az *Aufbau* hagyományos értelmezése és a metafizika-kritika kritikája¹

A Bécsi Kör és azon belül Carnap filozófiájának legszélesebb körben ismert vonása – az analitikus filozófiai közösségen kívül mindenképpen – a radikális metafizikaellenesség, amely szerint *minden* metafizikai nézet jelentés nélküli: Isten, a lélek, vagy az elmétől független világ létezése, az agy-tudat viszony, az okság, vagy a valóság általános természete nem pusztán megválaszolhatatlan, hanem szó szerint értelmetlen kérdések. A sztereotíp nézet sokáig az volt, sőt a nem analitikus kritikusok körében, úgy tűnik, gyakran mindmáig az, hogy Carnap metafizika-kritikájának lényege a *verifikacionizmus*, amit gyakran kiegészítene az azzal az állítással, hogy a verifikacionizmusra alapozott metafizika-kritika önellentmondásos.² Valójában azonban

¹ A tanulmány megírásához nyújtott segítségéért köszönettel tartozom Friedrich Stadlernek, valamint az OTKA-nak (K 60083) bécsi kutatásaim támogatásáért.

² Ezt a „metafizika-kritika kritikai” érvet a későbbiekben tárgyaljuk. Egy illusztráció egy ma is széles körben használt („analitikus”) nyelvfilozófia tankönyvből: „A (verifikálhatósági) Elv alapján a pozitivisták azt állították, hogy nincs tartalmas kérdés azzal kapcsolatban, hogy léteznek-e anyagi tárgyak, érzetadatok és így tovább. Mindez csupán a nyelvi konvenció megválasztásának a kérdése. Ez a választás nem tényeken alapul, hanem tisztán pragmatikus. De vajon *mi* tény? A válasz nyilvánvaló: ami az adottal kapcsolatos. Mivel egyedül az adott verifikál bármely igaz állítást. Az adott az, ami abszolút módon megszabja, hogy miről beszélhetünk az elméleteinkben: az adott a va-

Carnap metafizika-kritikája meglehetősen összetett volt, és az idők folyamán jelentősen változott is, mind célpontjait tekintve, tudniillik, hogy mit tekintett metafizikának, mind érvei és módszerei vonatkozásában; a verifikacionista érvelés csupán ezek egyike, és nem is a legfontosabb.

A metafizika elleni támadás vizsgálatához először célszerű tisztázni, hogy mit is értett Carnap e fogalmon. Nos, Carnap különböző korszakaiban különböző értelemben használta a „metafizika” szót, amelyeket a következőképpen csoportosíthatunk.

1. *Korai kantianus metafizika-felfogás*: metafizikaiak az olyan filozófiai rendszerek, amelyek túllépnek az induktív tudományok tartalmán, azaz állításaik empirikusan, az induktív tudományok által nem ellenőrizhetők. (Ide tartoznak a német idealisták, Fichte, Schelling, vagy Hegel filozófiája). Ugyanakkor nem számítanak metafizikusnak a „tudományos filozófusok”, például a klasszikus empiristák és pozitivisták (például Hume, Mach, vagy Avenarius), de eleinte a neokantianusok és a fenomenológusok (Husserl) sem.

2. *Metafizikaiak az intuíción alapuló filozófiák*, például Schopenhauer, Nietzsche, Eduard von Hartmann, Bergson nézetei.

3. *Radikális metafizika-felfogás*.³ A hagyományos filozófia egésze metafizika, „(...) az egész régi értelemben vett filozófia, akár Platónhoz, akár Aquinói Tamáshoz, Kanthoz, Schellinghez, vagy Hegelhez kapcsolódik, akár pedig új 'lét-metafizikát' vagy 'szellemfilozófiát' épít fel, (...) értelmetlennek bizonyul”.⁴ Sőt később Wittgenstein (és a hatása alá

lóság, amelyet megfelelően le kell írunk. (...) Tehát a pozitivisták, miközben visszautasítják a valóság természetéről szóló metafizikai vitát, erős metafizikai feltevésekkel élnek a valóságról: a valóság kizárólag az adottból áll. (...) A pozitivisták kriptó-antirealisták. Tiltakozásuk ellenére elkötelezettek egy erőteljes és szerintünk teljesen téves metafizika mellett (Devitt–Sterelny, 1987, 190).

Egy másik, Imgartenhez fűződő közismert érv szerint az értelmesség verifikációs kritériumának státusza kérdéses, mivel sem empirikus (mivel nem verifikálható), sem analitikus kijelentésnek nem tekinthető.

³ Ezt a felfogást reprezentálja például „A régi és az új logika” (1930/1972), vagy „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül” (1931–32/1972).

⁴ Carnap 1930/1972, 199. o.

került Schlick és Waismann is) metafizikával fertőzöttnek minősült.⁵ Ide tartozik tehát minden hagyományos metafizikai probléma, mint pl. a külvilág, az Én, a más elmék létezése és természete, a test-lélek probléma, az oksági viszony természete, nominalizmus vs realizmus, és így tovább.

4. *Késői liberális metafizika-felfogás*: nem metafizikaik azok a filozófiai elméletek, amelyeket koruk tudományos elméleteit figyelembe véve dolgoztak ki, ilyen például Arisztotelész vagy Kant filozófiája.⁶

E különböző értelemben vett metafizikai nézetek ellen Carnap különféleképpen érvelt. Az (1) és (2) értelemben vett metafizikai elméletek elleni egyik alapvető érve az volt, hogy nincsen semmilyen nem-empirikus, tiszta a priori tudás: minden tudásnak van tapasztalati eleme.

Ebből egyfelől következik a (2) típusú metafizikai elképzelések elvetése, hiszen eszerint az irracionális intuíción és a vallásos hiten alapuló meggyőződések nem nevezhetők tudásnak (181., 182.).⁷ Másfelől következik a kanti szintetikus a priori tudás tagadása is. Carnap és a Bécsi Kör fontos tézise volt, hogy nincsenek a priori szintetikus kijelentések, így a metafizikai kijelentések nem értelmezhetők ekképpen, mi több – Kant nézetével ellentétben – a matematikai kijelentések sem.⁸

A legáltalánosabb (3) értelemben vett metafizikai nézetek, a különféle létezés- és lényegkérdések értelmessége ellen Carnap többféleképpen is érvelt. Az *Aufbaubeli* érveket az alábbiakban részletebben vizsgálom. Az értelmesség verifikációs kritériuma a *Scheinprobleme der Philosophie*-ben kap először fontos szerepet. „Régi és az új logika” (1930) illetve „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül” (1932) című tanulmányokban új metafizika-kritikai elem, hogy bizonyos metafizikai kijelentéseket illetve érveket

⁵ Vö. pl. *The Logical Syntax of Language*, 284., 321.

⁶ Carnap 1963a.

⁷ A zárójelben szereplő számok a továbbiakban mindig az *Aufbau* megfelelő szakaszaira vonatkoznak.

⁸ Ezt a nézetet egyébként már jóval korábban igen határozottan képviselte Schlick. Vö. „Gibt es intuitive Erkenntnis?” (Schlick, 1913).

azért kell elvetnünk, mert különböző módokon⁹ megsértik a logikai grammatikát, mint például Descartes cogito-érve, vagy Heidegger kijelentése: „A semmi semmizik”. Később a metafizika-kritika alapvető pillére lesz a formai és a tartalmi beszédmód megkülönböztetése, majd az általános szavak értelmezése („A fizikai nyelv, mint a tudomány egyetemes nyelve” (1932), *Logische Syntax der Sprache* (1934)), majd a(z) egy fogalomrendszerhez képest) külső és belső kérdések megkülönböztetése („Empirizmus, szemantika és ontológia” (1950)).

*

Az alábbiakban Carnap *Aufbaubeli* metafizika-kritikáját vizsgálom. Ehhez azonban tisztázni kell, hogy mi volt Carnap általános célja az *Aufbauban*. Az angolszász filozófiában sokáig uralkodó felfogás szerint, amelyet a továbbiakban a *hagyományos értelmezésnek* nevezek, Carnap átfogó filozófiai platformja a *radikális empirizmus* volt, amely az *Aufbauban* egy formális-logikai empirista programban nyilvánult meg.¹⁰ Ez a radikális empirista program, tömören összefoglalva, két fő részből állt. Egyfelől egy hagyományos empirista ismeretelméleti és szemantikai programból, amely a tudásigényre jogosult empirikus fogalmak és állítások tartományát kívánta meghatározni. Az *Aufbauban* oly módon, hogy az empirikus fogalmakat (explicit definíciók illetve ún. használati definíciók¹¹ segítségével) redukálta az egyéni észlelési tapasztalatokra. Az *Aufbau* újdonsága ezen értelmezés szerint elsősorban az új Frege-Russell-féle szimbolikus logikának (ezen belül elsősorban a relációk russelli logikájának) az alkalmazása volt, amelynek a segítségével Carnap a korábbi hasonló kísérleteknél sokkal átfogóbb és részletesebb eredményeket ért el az empirikus fogalmak meghatározásában. Az átfogó empirista program másik eleme a matematika és

⁹ Itt Carnap a tárgyszférák keverése (Sphärenvermengung, confusion of spheres) mellett, amely már az *Aufbauban* is szerepelt mint bizonyos metafizikai álproblémák forrása (lásd később), másféle logikai grammatikai hibákat is bemutat.

¹⁰ Ez volt többek között Quine és Goodman, vagy Kraft véleménye is.

¹¹ A használati definíciók értelmezéséhez lásd az *Aufbau* 39., 40. és 48. szakaszait.

a logika olyan értelmezése, amely összefér a radikális empirizmussal, azaz a matematika és a logika analitikus voltának (különféle) elméletei.¹² Az *Aufbau* tartalma eszerint egy fenomenalista-redukcionista elmélet volt, Russell Külvilág-programjának¹³ részletesebb és logikailag kifinomultabb változata, vagy ahogy Price fogalmazott: „Hume plusz matematikai logika”.

Ezt az értelmezést kétségkívül sok minden kézenfekvővé teszi, például Carnap szellemi önéletrajzának bizonyos megjegyzései, amelyekben arról számol be, hogy Russell „Tudásunk a külvilágról” című tanulmánykötetének a hatására találta meg saját filozófiai feladatát, nevezetesen a Külvilág-program részletes kivitelezését.¹⁴ Valóban, az *Aufbau*-ban Carnap a russelli logikai alkalmazásával konstruálta meg a tárgyakat az érzéki tapasztalatokból. Emellett szól az *Aufbau* Russelltől származó mottója is: „A tudományos filozófia legfőbb elve a következő: ahol csak lehetséges, helyettesítsük a következtetett entitásokat logikai konstrukciókkal”; vagy Carnap meghatározása az *Aufbau* céljáról, ami „(...) a ‘valóság’ redukálása az ‘adottra’”; illetve „Jelen tanulmány egy kísérlet arra, hogy a relációk elméletét a valóság analízására alkalmazzuk (3).¹⁵

Az *Aufbau* metafizika-kritikájának ellentmondásos mivolta mellett érve erre az értelmezésre támaszkodik és abból indul ki, hogy ez a kritika a verifikacionizmusra épül. A „verifikacionizmus” értelme az *Aufbau*-ban eszerint a következő lenne:

i. *A jelentés verifikációs elmélete.* Egy fogalom jelentését azok a definíciók adják (explicit definíciók vagy Carnap-féle használati definíciók), amelyekre támaszkodva a fogalmat tartalmazó kijelentéseket le lehet fordítani kizárólag az egyéni tapasztalatokra vonatkozó kijelentésekre.

¹² Lásd erről például Baker 1988.

¹³ Russell 1914.

¹⁴ Carnap 1963a.

¹⁵ „The supreme maxim of scientific philosophizing is this: wherever possible, logical constructions are to be substituted for inferred entities”. „(...) the „reduction of ‘reality’ to the ‘given’”. (...) „The present study is an attempt to apply the theory of relations to the task of analysing reality.”

ii. Az *értelmesség verifikációs kritériuma*. Egy fogalom kognitíve értelmes, ha a fogalmat tartalmazó kijelentés lefordítható az egyéni észlelési tapasztalatokra vonatkozó kijelentésekre.

A metafizika-kritika ellentmondásossága melletti érvet röviden a következőképpen fogalmazhatjuk meg:

(A1) Fogalmak és tárgyak azonosak.

(A2) A metafizikai kijelentések kognitív értelmetlensége az értelmesség verifikációs kritériumából következik.

(A3) Az értelmesség verifikációs kritériuma a jelentés verifikációs elméletéből következik.

A jelentés verifikációs elméletéből és a fogalom-tárgy azonosságból következik a tárgyak *ontológiai redukciója* a fenomenális tapasztalatokra.

Tehát a fogalomrendszer nem semleges metafizikailag, így az *Aufbau* metafizika-kritikája ellentmondásos.¹⁶

¹⁶ Ellenvethető, hogy a „verifikálhatóság” vagy a „verifikálható” kifejezés az *Aufbau*-ban nemigen szerepel (összesen kétszer, 161., 176.). Ezt azonban pusztán terminológiai kérdésnek tekinthetjük, amennyiben a verifikálhatóságot az *Aufbau* konstrukciós rendszerében való megkonstruálhatósággal azonosítjuk.

Másfelől megjegyzendő, hogy az *Aufbau*-ban Carnap nem teszi explicité a fogalmak jelentése, illetve a fogalmak értelmessége közötti megkülönböztetést (azaz a jelentés verifikációs (konstrukciós) elmélete és az értelmesség verifikációs (konstrukciós) kritériuma közötti különbséget). Ennek többféle magyarázata is lehet. Kézenfekvő, hogy egy olyan elméletben, amely szerint (a) egy szó jelentése azonos a konstrukciójának a módjával, és (b) *csak* a konstruált fogalmaknak van jelentése, ez a két meghatározás szorosan összekapcsolódik. Az *Aufbau* empirista, fenomenalista-redukcionista értelmezése szerint a két kérdés azért nem válik szét, mert egyfelől csak a közvetlen tapasztalatra visszavezethető állítások verifikálhatók, másfelől a fogalmak/kijelentések jelentése a közvetlen tapasztalatra visszavezetés módja. Azonban, mint amellet az alábbiakban érvelni fogok, az *Aufbau* ilyen empirista-redukcionista értelmezése nem tartható.

Más magyarázatot ad Coffa 1987. Leegyszerűsítve, ő amellet érvel, hogy az általa „szemantikai hagyománynak” nevezett átfogó megközelítésen belül (amelyet Kanttól Carnapig rekonstruál), nem válik szét a létezés és a jelentés

Az *Aufbau* ilyen értelmezését és a metafizika-kritika ellentmondásossága mellett érvelt azonban erősen gyengíti, hogy nyilvánvaló, Russell és Carnap céljai döntően különböztek. Russell programja nem pusztán ismeretelméleti és szemantikai, hanem metafizikai program is volt. Egyik alapvető célja kétségkívül az, hogy behatárolja a külvilágra vonatkozó biztos tudásunk terjedelmét.¹⁷ Ez a Külvilág-program kartéziánus/fundacionalista ismeretelméleti oldala. A programnak azonban volt egy metafizikai oldala is: a következtetett entitásoknak a konstruált entitásokkal való helyettesítésével Russell egy érzetadat metafizikát is megalapozott. Ugyanis: a russelli „ismeretség elve” szerint csak az olyan tárgyakra vonatkozó kijelentések tartalma lehet megismerhető, amelyek visszavezethetők közvetlenül, ismeretség által megismerhető elemekre. Az ilyen elemek pedig az érzetadatok – következésképp Russell ismeretelméleti konstrukciós programja egy metafizikai fenomenalista ontológiához vezetett.¹⁸

Carnap viszont, noha az *Aufbauban* Russellhez hasonlóan az empirikus fogalmak jelentésének a meghatározását tűzte ki célul (tehát az olyan fogalmakét, amelyekkel tudásigényre jogosult állítások fogalmazhatók meg), és ezt szintén az érzéki tapasztalatokra redukáló definíciókkal kívánta végrehajtani, folyamatosan hangsúlyozta, hogy az általa kidolgozott/kidolgozandó fogalomrendszer *metafizikailag semleges*. Például:

kérdése. Azaz, amiről értelmes kijelentés tehető, az létezik is. A kérdés persze az, hogy mitől értelmes egy kijelentés. Nyilván attól, hogy valamilyen „legitim” nyelven fogalmazták meg. Carnap esetében pedig a „legitim nyelvek” a konstruált nyelvek.

¹⁷ Russell általános filozófiai célkitűzése az volt, szellemi önéletrajza szerint (Szellemi fejlődésem, 15.), hogy megvizsgálja, lehetséges-e bármivel kapcsolatban biztos tudás. A Külvilág-program pedig ennek az általános programnak a külvilágra, avagy az empirikus tudásra korlátozott része.

¹⁸ Russell azon nézeteit, amelyek a *Tudásunk a Külvilágról* (1914) című előadás-sorozatában kulminálódtak, általában fenomenalistának szokás nevezni, bár van aki vitatja a megnevezés jogosságát (vö. pl. Griffin 2003, 30. o.)

- „A tudományos állítások a pusztá formákról szólnak, anélkül, hogy bármit is mondanának arról, hogy milyen tárgyakra illetve relációkra utalnak ezek a formák” (12).¹⁹
- „A tudomány arról akar beszélni, ami objektív; azonban bármi ami nem a struktúrához, hanem a tartalomhoz tartozik, bármi amire konkrétan rámutatunk, végső soron szubjektív” (16).²⁰
- Úgy tűnik, hogy egyetértünk Russellel (abban), hogy a nem-empirikus valóság fogalmát nem lehet megkonstruálni. Ez azonban nem tűnik összeegyeztethetőnek azzal a ténnyel, hogy Russell gyakran felvet olyanfajta kérdéseket, amelyek realista meggyőződést implikálnak, (függetlenül attól, hogy hogyan válaszoljuk meg őket): például, hogy léteznek-e fizikai tárgyak, amikor nem figyeljük meg őket; hogy léteznek-e más személyek; léteznek-e osztályok, etc.” (176).²¹

2. Az *Aufbau* újabb értelmezései

A hatvanas évektől kezdődően az *Aufbau* fenomenalista-redukcionista értelmezésének a dominanciája csökkent, és újabb interpretációk jelentek meg. Például: Az *Aufbau*

1. A klasszikus empirizmus ismeretelméletének formális bizonyítására tett nagyszabású (de sikertelen) kísérlet (Kambartel 1968).
2. A tudományos tudás kanti megalapozási programjának modernizált és formalizált változata (Haack 1977).

¹⁹ „Scientific statements speak of mere forms without saying what the terms and relations of these forms are.”

²⁰ „Science wants to speak of the objective; however, everything that does not belong to the structure but only to the material, everything that is concretely pointed out, is in the end subjective.”

²¹ „It seems that we agree with Russell (...) that the concept of nonempirical reality cannot be constructed. However, this does not seem to be consistent with the fact that, in Russell, question of the following type are frequently posed, which (independently of how they answered) imply a realistic persuasion: whether physical things exist when they are not observed; whether other persons exist; whether classes exist etc.”

3. Az általános konvencionalista filozófia egy példája (Runggaldier 1984).
4. A Frege-Russell-i modern logikai hagyomány első alkalmazása a tiszta matematikán kívül, a fenomenális tapasztalat világára (Vuillemin 1971).
5. Az első pontos kidolgozása egy fenomenális rendszernek, amely meghatározza, hogy mi az a minimális fogalmi bázis, amire szükség van az észlelési tudás rekonstrukciójához (Goodman 1963, Moulines 1973).
6. Implicite tartalmazza egy mesterséges intelligencia rendszer modelljét (Moulines 1973, Kese 1988).²²

Ezen értelmezések mellett mind lehet érvelni és az *Aufbau* bizonyos vonásainak a magyarázatában többé vagy kevésbé plauzibilisek is. Mindazonáltal szerintem sokkal gyümölcsözőbb az az újabb átfogó értelmezési irány, amelyet elsősorban Michael Friedman és Alan Richardson képvisel. Eszerint Carnap átfogó célja *nem* egy radikális empirista ismeretelméleti program volt, hanem az *egységes tudomány metafizikasemleges nyelvének* a kidolgozása. Friedman így ír: „Carnap álláspontjának a lényege a metafizikai semlegesség volt, nem a radikális empirizmus”.²³ Richardson szerint pedig: „Ha létezik egyetlen meghatározó jegye Carnap filozófiájának, akkor ez az állítás, hogy a tudomány és a filozófia egyaránt művelhető a metafizika hagyományos problémái vonatkozásában semleges módon.”²⁴ Ez az értelmezés egyébként nemcsak Carnapra vonatkoztatható: a metafizikasemleges fogalomrendszer, az egységtudomány nyelvének a kidolgozása más logikai pozitivisták alapvető célja is volt, Neurath-é mindenképpen.

Ez a felfogás összhangban van azzal a tézissel, hogy Carnap filozófiai projektjének és benne metafizika-kritikájának a lényege *nem* a *verifikacionizmus*. Ez nem jelenti azt, hogy a verifikacionizmus egyáltalán nem volt része a logikai pozitivista „doktrínának”, de szerepe sokkal kevésbé volt jelentős, mint azt a hagyományos értelmezés tartja; Carnap és a logikai pozitivisták komplex metafizikaellenes érv-

²² Vö. Moulines 1991.

²³ Friedman 1999, 110.

²⁴ Richardson 1992, 45.

rendszerének az értelmezése messze nem alapozható csupán a verifikációs elméletre.

3. A tudomány egységes nyelve és a metafizika kritikája

Nézzük most akkor az *Aufbau* érveit a metafizika ellen ennek az alternatív értelmezésnek a fényében, amely szerint Carnap átfogó célkitűzése nem a radikális empirizmus (a verifikacionista redukció), hanem az *egységtudomány* programja volt. Először is, mi értendő *egységtudomány* alatt? Nos, az egységtudomány elsősorban egy *szemantikai program* volt, amely a tudomány egységes nyelvének, fogalomrendszerének a kidolgozására irányult. A 30-as évek fordulójának Bécsi Körbeli vitái részben arról szóltak, hogy milyen legyen ez a közös nyelv. Carnap az *Aufbauban* a fenomenális nyelvet javasolta, majd később, fizikalista fordulata után, a fizikai nyelvet.²⁵ Az egységtudomány projekt ettől kezdve szorosan összefonódik a Bécsi Kör fizikalizmus programjával, amelyet általánosan két fő tézissel jellemezhetünk: i. minden tudományos állítást meg lehet fogalmazni fizikai nyelven, a fizikai fogalomrendszer segítségével; ii. minden jelenséget meg lehet magyarázni a fizikai törvények segítségével. A két tétel státusza különböző volt: az előbbi egy normatív elv, az utóbbi viszont egy empirikus hipotézis, amelyet a logikai pozitivisták jó része egyáltalán nem tekintett biztosnak. Carnap is úgy vélte, hogy a törvények redukálhatósága nyitott kérdés, még az 1963-ban megjelent *The Philosophy of Rudolf Carnap*ban is csak mint lehetőséget említi.²⁶ Neurath pedig kifejezetten tagadta ezt a lehetőséget, illetve elvetette, hogy a tudomány vagy a tudományos filozófia célja egy efféle redukció lenne – a tudományok *enciklopédiáját*, nem rendszerét kívánta kidolgozni, a tudományok hierarchikus rendszere iránti igényt eleve metafizikai indíttatásúnak tekintette. Az viszont, hogy bármely tárgyterület (a fizika, a biológia, a pszichológia, a szociológia, etc.) tudományosnak minősíthető mondatait egységes

²⁵ Vö. Carnap 1932, Carnap 1931–32/1972 és Carnap 1932/1998. A fizikalista fordulat történetét igen részletesen rekonstruálja Uebel 1991.

²⁶ Vö. Feigl 1963 illetve Carnap 1963b.

terminológiával fejezhessük ki, Carnap alapvető célkitűzése volt egész pályája során.²⁷

Carnapnak elsődleges célja tehát egy egységes tudományos fogalomrendszer kidolgozása volt, az *Aufbau*ban csakúgy, mint később. A metafizika-kritika pedig ennek a programnak mintegy a mellékterméke, járuléka volt.²⁸ Nézzük meg, hogy ennek az általános *Aufbau* értelmezésnek a fényében tartható-e a vád, hogy Carnap metafizika-kritikái, illetve ametafizikus filozófiai programja ellentmondásos.

4. Miért nem azonos a verifikálhatóság a konstruálhatósággal?

Először is, szemben a hagyományos értelmezéssel, erős érvek szólnak amellett, hogy a konstruálhatóság fogalma nem azonos a verifikálhatóságával, tehát hogy a különbség nemcsak terminológiai. A legfontosabb indok emellett az, hogy az *Aufbau*ban kidolgozott empirikus fogalomrendszer tudományossága szempontjából *másodrendű*, hogy a fogalmakat a *szubjektív tapasztalatra* vezeti vissza. Ugyanis:

(1) Egy fogalom tudományosságának az általános kritériuma Carnap szerint nem a szubjektív tapasztalatokra visszavezethetőség, hanem az *objektivitás* és a *rendszerbe illesztettség*. *Objektivitás*on az értendő, hogy a fogalom jelentése ne tartalmazzon semmi olyan elemet, amely csak szubjektíve, egy bizonyos személy számára hozzáférhető. A *rendszerbe illesztettség*en pedig az, hogy egy fogalom csak fogalmak rendszerében kaphat jelentést, más fogalmakkal való logikai, szemantikai kapcsolatai révén, azazhogy egy fogalom jelentése nem adható meg *izoláltan*, más fogalmakra való hivatkozás nélkül.

(2) Másfelől Carnap a bázisul szolgáló *tapasztalatokat* is csak *formális strukturális* tulajdonságokra hivatkozva szándékozott meghatározni: a

²⁷ Vö. pl. az *Aufbau* 4. „The Unity of the Object Domain” szakaszával, vagy később „A fizika nyelv mint a tudomány egyetemes nyelve” c. tanulmánnyal (Carnap 1932/1998).

²⁸ Carnap intellektuális önéletrajzában hangsúlyeltolódásról beszél metafizika-kritikája jelentőségével kapcsolatban az *Aufbau* és későbbi radikálisabb írásai pl. „A metafizikai kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, vagy „A régi és az új logika” között.

redukciós bázisul szolgáló emlékhasonlósági relációban nem szerepel semmilyen *szubjektív minőség, fenomenális karakter*.

(3) Továbbá már az *Aufbauban* is hangsúlyozta, hogy a bázisnyelv lehetne a fizikai nyelv is (59), mi több, a fizikai nyelv is felépíthető többféle alapról, azaz újfent nem a szubjektív tapasztalat, hanem az objektivitás és a rendszerbe illesztettség az empirikus fogalmak tudományosságának a kritériuma.

5. Tényleg nem teljesítik a tudományosság/kognitív értelmesség feltevelét a metafizikai állítások?

A tudományosság, avagy a kognitív értelmesség ilyen értelmezése mellett felvetődik a kérdés, hogy vajon tényleg semmilyen metafizikai állítás nem teljesíti ezeket? Carnap többféleképpen is érvel emellett. Egyfelől vannak, akik szerint van olyan metafizikai tudás, amelyre nem racionálisan, fogalmak segítségével lehet szert tenni, hanem – nemracionális – intuícióval vagy misztikus revelációval. Carnap az ilyenfajta tudás lehetőségét ellen a következőket írja:

„Kétségtelen, hogy vannak vallásos, illetve másfajta hitjelenségek, illetve intuíciók is; ezeknek fontos szerepük van, nemcsak a gyakorlati életben, hanem a megismerésben is. Mi több, elismerhetjük, hogy ezeknek a jelenségeknek a során valamit valahogy ‘megragadunk’, ez a képes beszéd azonban nem szabad, hogy ahhoz a feltevéshez vezessen, hogy ezeknek a jelenségeknek a révén tudásra teszünk szert. Amire szert teszünk, az egy bizonyos attitűd, egy bizonyos pszichológiai állapot, amely kétségkívül előnyös lehet ahhoz, hogy bizonyos belátásokat nyerjünk. Tudásról azonban csak akkor lehet szó, ha valamit megnevezünk és megfogalmazzunk, ha egy állítást szavakba vagy másféle jelekbe foglalunk.”

„[...] Így például valamilyen megvilágosodáson vagy más személyek állításán alapuló hit vezethet tudáshoz, további vizsgálatok után, mivel ebben az esetben a hit ugyanazt jelenti, mint az igaznak tartás. Másfelől ha hit alatt valakinek egy olyan belső attitűdjét értjük, amelyet nem lehet fogalmilag kifejezni, akkor még csak az elmélet szférájában sem vagyunk, és az ilyen attitűd hatásai nem nevezetők tudásnak. Hasonló a helyzet az intuícióval. Vagy artikulálható eredménye van – ebben az esetben ezzel az artikulációval fogalmi formába önthetjük ezt az eredményt, és így a

fogalmi tudás törvényeinek alávetethetjük – vagy máskülönben valami kimondhatatlanról van szó – ez esetben az intuíció nem tekinthető tudásnak. Még kevésbé lehet fenntartani, hogy ilyen módon megoldhatók olyan kérdések, amelyek a tudományon belül nem oldhatók meg. A kimondhatatlannal kapcsolatban nem beszélhetünk kérdésekről és válaszokról” (181).

Vannak azután a metafizika hagyományos lényeg- és létezésproblémái, például, hogy milyen természetű az agy és a tudat kapcsolata, milyen az okság, vagy a valóság általános természete (szellemi vagy anyagi); létezik-e elmefüggetlen külvilág, léteznek-e más elmék, létezik-e Isten.

Ezek ellen Carnap nem azzal érvelt, hogy a metafizikai lényeg- és létezéskérdések nem verifikálhatók, hanem azzal, hogy nem fogalmazhatók meg *semmilyen* konstrukciós rendszerben, ugyanis a megfogalmazásukhoz szükséges fogalmak nem konstruálhatók meg.

De vajon miért nem? A különböző metafizikai lényegkérdések megkonstruálhatatlansága mellett Carnap nem ugyanúgy érvelt. Nézzük először az agy-tudat viszony lényegére vonatkozó metafizikai kérdést. Egyfelől Carnap, Russell típuselméletére támaszkodva, a következő logikai meghatározásokat alkalmazza a fogalmak konstruálásában. Bizonyos tárgy logikai komplexumai azoknak a tárgyaknak, amelyekre redukálhatók. Az ilyen logikai komplexumok osztályok, amelyek nem azonosak elemeik összességével. Ez azt is maga után vonja, hogy egy ilyen tárgy és extenziója (azaz egy osztály és az osztály elemei) *allogének* egymással, nem *izogének*, mint egy osztály extenziójának az elemei.²⁹ Ezért az olyan kérdések, amelyek egy fogalom (tárgy) és az extenziója közötti viszonyra vonatkoznak, értelmetlenek,

²⁹ Carnap definíciója szerint két tárgy *izogén*, ha bármely propozicionális függvénynek van olyan argumentumhelye, ahol megengedett mind a két tárgy neve. Ebben az esetben fennáll, hogy bármely propozicionális függvény bármely argumentumhelyére vagy mind két név megengedett argumentum, vagy egyik sem az. Ha két tárgy nem izogén, akkor allogén. Például: az „x Németország egy városa” propozicionális függvénynek „Berlin” és „Párizs” is megengedett argumentuma, a „Hold” viszont nem. Berlin és Párizs tehát izogének, a Hold és Berlin, vagy a Hold és Párizs viszont allogének. Vö. 29–42.

mert a tárgyszférák összekeverésének (Sphärenvermengung, confusion of spheres) a hibájában vétkesek. Az ún. autopszichológiai tárgyak, azaz az individuális tudat tárgyai és a fizikai tárgyak különböző tárgyszférákba tartoznak. A tudattárgyak *redukálhatók* fizikai tárgyakra, de fordítva is, a fizikai tárgyak is redukálhatók a tudattárgyakra. Döntés kérdése, hogy melyik konstrukciós rendszert alkalmazzuk a tudományos tárgyak meghatározására. Ebből viszont *tisztán logikai* (ti. *típuselméleti*) *megfontolások* alapján következik, hogy a korreláló tudatállapotok és agyi állapotok viszonyára vonatkozó állításokat nem lehet értelmesen megfogalmazni, mert az ilyen állítások logikailag hibásak, ugyanis a tárgyszférák keverésének a hibáját követik el.

Ezt a bírálatot Carnap egy pozitív elképzeléssel is kiegészítette az agy-tudat problémáról, amelyet a konstrukciós rendszer nézőpontjából fogalmazott meg. Bár a metafizikai agy-tudat probléma, a dualizmus vs monizmus kérdése nem fogalmazható meg értelmesen, a dualizmus-monizmus kérdésnek van egy konstrukciós fogalmakra támaszkodó megfogalmazása is. A dualista nézet konstrukciós fogalmakkal (tehát az egyedül értelmes, tudományos módon) történő megfogalmazása Carnap szerint az lenne, ha a tudattárgyakat és a fizikai tárgyakat különböző bázistárgyakból kellene megkonstruálni; a dualizmus vagy monizmus kérdése tehát nem a független tárgyszférák számával kapcsolatos kérdés. Noha a tudattárgyak és a fizikai tárgyak szférája elkülönült, ebből nem következik, hogy valóban különböző fajta létezők lennének. A konstrukciós rendszerbeli *tárgyszféra* fogalmánál kevésbé félrevezető volna *rendezési formákról* (order-form) beszélni. Mivel Carnap szerint *önkéntesen* sok rendezési forma lehetséges, ezért nem értelmes a rendezési formákat valódi létezőtípusokkal azonosítani. Így a monizmus-dualizmus kérdésnek csak a báziselemek vonatkozásában van jelentősége. Mivel pedig mind a tudattárgyak, mind a fizikai tárgyak felépíthetők egyazon bázisból, ezért a monizmus-dualizmus vita konstrukciós rendszerbeli értelmezésében a monizmus mellett foglal állást. (Saját álláspontjával rokonnak tekinti Kant felfogását az agy-tudat problémáról (Natorp Kant értelmezését követve),³⁰ valamint Russell és Mach semleges monista nézeteit is (161).

³⁰ Natorp, 1912, 148.

Felvetődhet, hogy ez a felfogás mégiscsak egyfajta metafizikai fenomenalizmust von maga után, hiszen azt sugallja, hogy egyedül a báziselemek a valódi létezők, és ezek a báziselemek az *Aufbau* rendszere szerint a szubjektív tapasztalatok.³¹ Carnap azonban védekezhet azzal, hogy fizikai bázisra is felépíthető a tudományos konstrukciós rendszer (59), ezért az, hogy a bázis fenomenális, nem kötelez el a metafizikai fenomenalizmus mellett.

A valóság természetének metafizikai problémáját szintén ugyan ezen az alapon nyilvánítja értelmetlennek (170–178). Egyfelől megkülönbözteti a valóság konstrukciós és metafizikai fogalmát. A metafizikai valóság fogalma, amelyet „a megértő tudattól függetlenként” definiál, azért értelmetlen Carnap szerint, mert *semmilyen* konstrukciós rendszerben nem lehet megkonstruálni. Tehát nemcsak a tapasztalati bázisúban, azaz nem azért, mert a metafizikai valóság fogalma nem verifikálható, a szubjektív észlelési tapasztalatokra visszavezethetőség értelmében. (Más kérdés, hogy Carnap csak kinyilvánítja ezt a tézist, gyakorlatilag nem érvel mellette (176).) Másfelől azt is állítja, hogy konstrukciós rendszere megragadja a különféle metafizikai álláspontok *értelmes magját*, és ezeknek a nézeteknek (azaz a realizmus, idealizmus [objektív, szubjektív, szolipszista, transzcendentális], valamint a fenomenalizmus) a lényegi jegyei mind összhangban vannak a konstrukciós rendszer lényegi jegyeivel (177). E nézetek csak a metafizikai megfogalmazásukban állnak ellentmondásban egymással, a konstrukciós elméleten belül nem. Carnap *szándékolt* álláspontja világos: metafizika-kritikája a konstrukciós fogalomrendszer(ek) metafizikai semlegességén alapul, nem a verifikáció elvén.

³¹ Vö. Coffa hasonló vádjával, amely szerint Carnap megfogalmazásai, miszerint a tudományos tárgyak mind kvázi-tárgyak, egyedül a bázis tárgyak valódi tárgyak, mégiscsak idealizmust implicálnak („Scientific Idealism and Semantic Idealism”, in: Coffa 1991).

6. Tartható-e Carnap metafizika-kritikája az *Aufbau* programjának új értelmezése mellett?

Ez a kérdés megfogalmazható a következőképpen: mi indokolja, hogy a nem objektív és rendszerbe nem illesztett (izolált) fogalmakra támaszkodó metafizikai állítások nem bírnak tudományos jelentéssel, nem fejeznek ki tudást? Carnap válasza nyilván az lenne, hogy az objektivitás és rendszerszerűség *bármifajta* tudásállítással szemben támasztott követelmény. Ha a metafizika tudást kíván nyújtani, teljesítenie kell ezeket az általános feltételeket. További kérdés azonban, hogy mi igazolja ezt az elképzelést, tudniillik, hogy egy állítás tudományos mivoltának, tudásigényre jogosultságának éppen ezek lennének a kritériumai?

Ezzel kapcsolatban a hagyományos értelmezést elvetők között is megoszlanak vélemények: általánosan fogalmazhatunk úgy, hogy széles egyetértés van abban, hogy részben neokantiánus, részben konvencionalista elemek ötvöződnek ebben a tudásfelfogásban. Emellett szól Carnap számos releváns hivatkozása neokantiánus szerzőkre, nevezetesen Cassirerre, Natorpra és Bauchra (Cassirer 1910, Bauch 1911, 1914, Natorp 1910, 1912). Másfelől ismert, hogy Carnap a *Der Raum* című doktori disszertációja illetve 1920 és 1926 között megjelent művei neokantiánus ismeretelméleti alapokra épültek,³² valamint az is, hogy Carnap az *Aufbau* első verzióját is ebben az időszakban, 1922 és 1925 között írta.³³

További kérdés, hogy maga az *Aufbau* konstrukciós fogalomrendszere teljesíti-e az objektivitás és rendszerszerűség, azaz a tudományosság követelményét? Ha nem, akkor felvetődik, hogy az *Aufbau* metafizika-kritikája ezen értelmezés mellett sem megalapozott. Köztudott, hogy az *Aufbau* rendszerét súlyos kritikák érték, amelyeknek a hatására Carnap hamarosan el is vetette azt. Ezek egyike az volt, hogy az *Aufbau* konstrukciós rendszere, Carnap szándékai ellenére, nem interszubjektív, márpedig a tudományos fogalmaknak interszubjektíveknek kell lenniük, hiszen csak ekkor lehet a velük megfogalmazott állításokat interszubjektíve ellenőrizni. Carnap ugyan eleinte úgy vél-

³² Carnap 1922, Carnap 1923, Carnap 1924, Carnap 1925, Carnap 1926.

³³ Vö. Richardson 1998, 138–182. o.

te, hogy az interszubjektivitás követelményét teljesíti az *Aufbau* fenomenális bázisú konstrukciós rendszere, de később Neurath és Neider kritikái nyomán visszavonta ezt a nézetét. Az *Aufbau*ban ugyanis Carnap kétféleképpen próbálta megoldani a fogalmak interszubjektivitásának a problémáját. A 66. „Az autopszichológiai bázis és az objektivitás problémája” című szakaszban a következőképpen ír.

„Problémánk az, hogy hogyan juthat a tudomány interszubjektíve érvényes állításokhoz, ha minden tudományos tárgyat az individuális alany nézőpontjából kell megkonstruálni, azaz ha végső soron minden tudományos állítás tárgya csak az „én” tapasztalataim között viszonyok? [...] E probléma megoldása azon a tényen alapul, hogy noha az egyéni tapasztalatfolyamok *tartalma* teljességgel összehasonlíthatatlan, [...] minden tapasztalatfolyamnak megegyeznek bizonyos *strukturális tulajdonságai*. Ha mármost a tudománynak objektívnek kell lennie, akkor az ilyen strukturális tulajdonságokra vonatkozó állításokra kell, hogy korlátozza magát[...].

Az objektivitás tehát azon a feltevésen alapul, hogy „az adott” bizonyos strukturális tulajdonságai minden egyén számára azonosak.

Másfelől viszont, amikor Carnap valóban nekiáll, hogy megmutassa, konstrukciós rendszerének fogalmai interszubjektívek, másféle megközelítést alkalmaz. Nem a tapasztalat minden alany számára közös strukturális tulajdonságaiból indul ki, hanem a konstrukciós rendszeren *belül*, azaz a *szolipszista bázisról* próbálja meg rekonstruálni a fogalmak interszubjektivitását. Az interszubjektivitás eszerint azokra a korrespondenciákra épül, amelyek az alany körüli tér-idő viszonyok *saját* meghatározásai és azok között a tér-idő viszony meghatározások között állnak fenn, amelyeket az alany *mások* tér-idő viszony meghatározásaiként konstruál meg. Azaz az interszubjektivitás a *szolipszista nézőponton belül* konstruálódik.³⁴

„'M világának' (a másik világának) (korábban bemutatott) megkonstruálási módjából következik, hogy ezen világ és az 'én világom' között létezik egy bizonyos analógia; pontosabban a konstrukciós rendszer mint egész (S) és 'M konstrukciós rendszere' (S_m) között. Ne felejtjük el azon-

³⁴ Vö. 146–149.

ban, hogy S_m csak S egy részrendszere; M világa az én világomon belül van konstruálva; nem úgy kell tekinteni, mint amit M alakított ki, hanem amit én alakítottam ki M számára [...] S és S_m fizikai téridőbeli világa között fennáll egy egy-egyértelmű megfelelés a következő módon: azok a téridőbeli viszonyok, amelyek S_m -ben fennállnak a fizikai világ pontjai között, fennállnak a megfelelő S -beli pontok között is. [...] nevezzük ezt a megfelelést *interszubjektív korrespondenciának*. S és S_m két interszubjektív korrespondenciában álló tárgya 'ugyanazt' a tárgyat reprezentálja (realista nyelven megfogalmazva), egyszer általam azonosítva, másszor M által" (146).

Nyilvánvaló, hogy ez a konstrukciós módszer nem biztosítja a tudományos állítások interszubjektivitását: az ugyanis, hogy egy szolipszisztikus világban korrespondencia áll fenn az alany és az alany nézőpontjából rekonstruált más személyek tapasztalatai között, nem igazolja, hogy a szolipszisztikus nyelv mondatai interszubjektíve ellenőrizhetők. Az interszubjektív ellenőrizhetőség legfeljebb az első megközelítés alapján lehetséges, amely azonban nem szolipszista, hanem realizmust feltételez más személyek és tapasztalataik vonatkozásában.³⁵

Egy másik ellenvetés az *Aufbau* fogalomrendszerének objektivitásával kapcsolatban, hogy a fogalmak meghatározásából nem sikerült teljesen kiiktatni a szubjektív elemet. Carnap, szándékai szerint, a rendszer minden fogalmáról kizárólag strukturális definíciót kívánt adni, beleértve a bázisrelációt, az emlékhasonlósági viszonyt. Itt azonban felmerült az a probléma, hogy a tisztán strukturális definíciók nem határozzák meg (aluldeterminálják), hogy valójában mely relációról van szó: tetszőleges számú reláció rendelkezhet olyan strukturális tulajdonságokkal, amelyekkel az R emlékhasonlósági reláció, honnan tudjuk, hogy a definíció éppen az R -t határozza meg? Carnap javaslata az volt, hogy a definíciót ki kell egészíteni: az emlékhasonlósági reláció az, amelyik a megfelelő strukturális tulajdonságokkal rendelkezik és „megalapozott” (founded), vagy „természetes”. Más szóval azon relációk közül, amelyek az illető strukturális tulajdonságokkal rendelkeznek, az R -reláció az, amelyik a tapasztalatban adódik. Ezzel azonban, a bírálók szerint, Carnap egy nemlogikai fogalmat ve-

³⁵ Vö. Uebel 1991, 90–96. o.

zetett be a fogalomrendszer megalapozásába, és ezzel aláásta a fogalomrendszer objektivitását.³⁶

További problémát jelenthet az *Aufbau* metafizika-semlegességével kapcsolatban a logika státuszának a kérdése. Carnap szerint a konstrukciós rendszer objektivitásának további alapja az a feltevés (a fentiek mellett), hogy a fogalmak meghatározásában használt logika, nevezetesen a russelli típuselméleti logika, az *egyetlen helyes* logika. De vajon hogyan értelmezi Carnap ennek a logikának a státuszát? Nos ezzel kapcsolatban nemigen találunk explicit állásfoglalást Carnap korabeli publikációiban. Richardson meggyőző interpretációja szerint Carnap felfogása a logika státuszáról (nem a *tartalmáról*) az *Aufbau* megírása idején bizonyos neokantiánus elképzelésekhez állt közel. Eszerint a logika szerepe transzcendentális: értelmes állításokat csak és kizárólag logikai nyelven lehet megfogalmazni.³⁷ Ezzel az elképzeléssel szemben azonban felvethető, hogy metafizikai (platonista vagy transzcendentális idealista) előfeltevéseket rejt magában.³⁸

7. Konklúzió

A fentiekben remélhetőleg sikerült meggyőzően bemutatni, hogy az *Aufbau*-beli metafizika-kritika lényege nem a verifikacionizmus, így az *Aufbau* metafizika-kritikája elleni vád, amely az *Aufbau* hagyományos radikális empirista értelmezésén alapul, nem áll meg. Másfelől persze, úgy tűnik, a tudományos fogalmak *Aufbau*-ban vázolt rendszere nem tartható, amint azt maga Carnap is belátta. Így ha Carnap metafizika-kritikája konkrétan csak ezen a rendszeren alapulna, akkor a metafizika-kritika is vele bukna. Carnap azonban már itt is hangsúlyozta, hogy másféle metafizika-semleges tudományos nyelv is lehetséges, nevezetesen a fizikai nyelv: az *Aufbau* fenomenális bázisú konstrukci-

³⁶ Vö. pl. Friedman 1987. Vita tárgya, hogy mennyire fatális a „megalapozottság” bevezetése az objektivitására nézve.

³⁷ Vö. Richardson „The Fundamentals of neo-Kantian Epistemology”, in: Richardson 1999, 116–138.

³⁸ Vö. Richardson 1999, 134–138.

ós rendszere elleni érvekből nem következik, hogy semmilyen ametafizikus fogalomrendszer nem kivitelező.

Ha elfogadjuk, hogy Carnap átfogó programja az egységes tudományos nyelv megalkotása volt, akkor természetesen adódik a javaslat, hogy Carnap átfogó érve a metafizikai állítások értelmetlensége mellett az, hogy a metafizikai állítások nem fogalmazhatók meg az egységes tudományos nyelven. A tekintetben, hogy mi tekinthető egy nyelv tudományossága kritériumának, Carnap nézetei változtak. A szintaktikai fordulat nyomán a tudományos állítások és a metafizikai állítások megkülönböztetés új eszközeként Carnap a tartalmi és formai beszédmód megkülönböztetését vetette be: eszerint metafizikaiak az olyan tartalmi módon megfogalmazott mondatok, amelyeket nem lehet formális módon megfogalmazni. A szintaktikai megközelítéssel párhuzamosan formálódott ki a logikai tolerancia elve, az a javaslat, hogy különböző logikai rendszerek lehetségesek, amelyek között csak pragmatikus szempontok alapján lehet választani. Ezzel a nézettel szemben nem állnak a logika *Aufbaubeli* transzcendentális értelmezése (illetve általában a logikai monizmus) metafizikai elkötelezettségével kapcsolatos vádak. Később a nyelvi kerethez képest külső és belső kérdések megkülönböztetése jelent meg mint új elem.³⁹

Carnap *Aufbau* utáni metafizika-kritikában természetesen szerepe volt a verifikálhatósági elvnek is. A jelentés verifikációs elméletet Wittgensteintől származtatta,⁴⁰ a verifikálhatóság, mint a metafizikai állítások értelmetlenségének a kritériuma explicite először a *Scheinprobleme der Philosophie*-ben jelent meg.⁴¹ Mi több, Carnap pályája vé-

³⁹ Vö. „Empirizmus, szemantika és ontológia” (Carnap 1950/1986). Számos értelmező szerint a külső/belső megkülönböztetés előzményei megtalálhatók a *Syntaxban* (pl. ez Quine véleménye, vö. Quine 1951 és Quine 1966), sőt a *Scheinproblemeben* illetve az *Aufbauban* is. Szerintem, noha kétségtávol vannak hasonlóságok, ezek a megkülönböztetések jelentősen eltérnek, elsősorban a megkülönböztetésekhez kapcsolódó háttérfeltevések különbözősége miatt.

⁴⁰ Vö. Carnap 1963a.

⁴¹ Az, hogy az *Aufbau* metafizikakritikai eszközei közé szokás sorolni a verifikálhatósági elvet, számos egyéb (részben általam is érintett) ok mellett talán annak is köszönhető, hogy az *Aufbau* és a *Scheinprobleme der Philosophie* egyaránt 1928-ban jelent meg, mi több, a későbbi kiadásban rendszerint egybe kötve. Ez azt sugallja, mintha a *Scheinprobleme* csak mintegy kiemelné, részle-

géig fenntartotta a kognitív értelmesség valamilyen kritériumát. Az egyre puhuló kritériumok magja az a nézet volt, hogy az olyan állítások, amelyeknek nincs semmilyen (bármily áttételes) empirikusan megfigyelhető következményük, nem tekinthetők empirikus(an értelmes) állításoknak.⁴² Mindazonáltal a verifikacionizmus Carnap későbbi metafizika-kritikájának is csupán az egyik szála volt.

Hivatkozások

Baker, Gordon 1988: *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*. Oxford and New York: Basil Blackwell.

Bauch, Bruno 1911: *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften*. Heidelberg: Carl Winter.

Bauch, Bruno 1923: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig: Felix Meiner.

Carnap, Rudolf 1922: „Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre”. *Kant-Studien* Ergänzungshefte Nr. 56.

Carnap, Rudolf 1923: „Über die Aufgabe der Physik und die Anwendung des Grundsatzes der Einfachtheit”. *Kant-Studien* 28 (1/2), 90–107.

Carnap, Rudolf 1924: „Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität: Eine Untersuchung über den logischen Zusammenhang zweier Fiktionen”. *Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik* 4 (3), 105–130.

tesebben kifejténé az *Aufbau* metafizikakritikai érveit. Az *Aufbau* első verzióját azonban Carnap 1922 és 1925 között írta, amikor még a neokantiánus nézetek sokkal erősebb hatást gyakoroltak rá, és amikor még nem hatott rá a *Tractatus*, amelyet részletesen csak már bécsi tartózkodása idején elemzett végig. Az 1927 végén íródott *Scheinprobleme der Philosophie* verifikacionista metafizikakritikája viszont már magán viseli a *Tractatus* hatását, mint Carnap által is elismerte. (Abba a bonyolult kérdésbe most nem mennék bele, hogy hogyan értette, vagy értette félre Carnap Wittgensteint.)

⁴² Vö. Carnap 1963a és Feigl 1963.

Carnap, Rudolf 1925: „Über die Abhängigkeit der Eigenschaften des Raumes von denen der Zeit”. *Kant-Studien* 30 (3/4), 331–345.

Carnap, Rudolf 1926: „Physikalische Begriffsbildung”. In: Ungerer, Emil (ed.): *Wissen und Wirken, Einzelschriften zu den Grundfragen des Erkennens und Schaffens* 39. Karlsruhe: Verlag G. Braun.

Carnap, Rudolf 1928: *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig: Felix Meiner. Angolul George, Rolf A. (ford.) 1967: *The Logical Structure of the World. Pseudoproblems in Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

Carnap, Rudolf 1928: *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlin: Weltkreis.

Carnap, Rudolf 1930/1972: „A régi és az új logika”. In: Altrichter, Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.

Carnap, Rudolf 1931–32/1972: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”. In: Altrichter, Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.

Carnap, Rudolf 1932/1998: „A fizikai nyelv mint a tudomány egyetemes nyelve”. In: Laki, János (szerk.): *Tudományfilozófia*. Budapest: Osiris–Láthatatlan Kollégium,

Carnap, Rudolf 1932: „Psychologie in physikalischer Sprache”. *Erkenntnis* 3, 107–142.

Carnap, Rudolf 1934: *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer. Angolul: *The Logical Syntax of Language*. London: Kegan Paul, Trench and Trubner, 1937.

Carnap, Rudolf 1936/1972: „Filozófia és logikai szintaxis”. In: Altrichter, Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat.

Carnap, Rudolf 1950/1986: „Empirizmus, szemantika és ontológia”. In Copi, Irving M., Gould, James (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logika elmélet kérdéseiről*. Budapest: Gondolat.

Carnap, Rudolf 1963a: „Intellectual Autobiography”. In: Schilpp, Paul Arthur (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Lasalle: Open Court.

- Carnap, Rudolf 1963b: „Reply to Feigl“. In: Schilpp, Paul Arthur (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Lasalle: Open Court.
- Cassirer, Ernst 1910: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Devitt, Michael, Sterelny, Kim 1987: *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language*. Oxford: Basil Blackwell.
- Feigl, Herbert 1963: „Physicalism and the Unity of Science“. In: Schilpp, Paul Arthur (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Lasalle: Open Court.
- Friedman, Michael 1999: *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodman, Nelson. 1963: „The Significance of ‘Der logische Aufbau der Welt’“. In: Schilpp, Paul Arthur (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Lasalle: Open Court.
- Griffin, Nicholas 2003: „Introduction“. In Griffin, Nicholas (szerk.): *The Cambridge companion to Bertrand Russell*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haack, Susan 1977: „Carnap’s Aufbau: Einige kantische Reflexionen“. *Ratio* 19, 128–163.
- Kambartel, Friedrich 1968: *Erfahrung und Struktur-Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Reduktionismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kese, R 1988: „Wissensrepräsentationen, Bedeutung und Reduktionismus. Einige neopositivistische Wurzeln der KI“. In: Heyer, G., Krems, J., Gorz, G. (Hrsg.): *Wissensarten und ihre Darstellungen*, Berlin/Heidelberg: Springer.
- Moulines, Ulysses 1973: *La estructura del mundo sensible. Sistemas fenomenalistas*. Barcelona: Ariel.
- Moulines, Ulysses C. 1991: „Making Sense of Carnap’s ‘Aufbau’“. *Erkenntnis* 35, 263–286.
- Natorp, Paul 1910: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig und Berlin: B. G. Teubner.

Natorp, Paul 1912. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr.

Coffa 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*. Cambridge, Cambridge University Press.

Quine, Willard Van Orman 1951: „On Carnap’s Views on Ontology”. *Philosophical Studies* 2, 65–72.

Quine, Willard Van Orman 1966: „Carnap and Logical Truth”. In: *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House, 107–32.

Quine, Willard Van Orman 1969: „Existence and Quantification”. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press: 20–43.

Richardson, Alan W. 1992: „Metaphysics and Idealism in the *Aufbau*”. *Grazer Philosophische Studien* 43, 45–72.

Richardson, Alan W. 1999. *Carnap’s Construction of the World. The Logical Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Runggaldier, Edmund 1984: *Carnap’s Early Conventionalism*. Amsterdam: Rodopi.

Russell, Bertrand 1959/1968: *Filozófiai fejlődésem*. Budapest, Gondolat.

Russell, Bertrand 1914: *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Chicago and London: Open Court.

Schlick, Moritz 1913: „Gibt es intuitive Erkenntnis?”. *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* 37, 472–488.

Uebel, Thomas E. 1992: *Overcoming Logical Positivism from Within*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi.

Vuillemin, Jules. 1971: *Logique et monde sensible*. Paris: Flammarion.

SUMMARY

Carnap's early criticism of metaphysics

The best known feature of Vienna Circle philosophy and within that Carnap's thought, is the radical antimetaphysical attitude, according to which all metaphysical views are meaningless: questions about the existence of God, the soul, the mind-independent world, or the nature of causation, reality in general, or the psychophysical nexus are not only unanswerable, but literally senseless. The stereotypical view had been, and outside the circles of analytic philosophy still seems to be, that Carnap's criticism of metaphysics was based essentially on his verificationism. This view is often accompanied by the claim that these verificationist attacks against metaphysics are inconsistent. However, Carnap's arguments against meta-

physics are arguably much richer, those based on verificationism are representing only one – and possibly not even the most important – strand. In this paper I concentrate on Carnap's early criticism of metaphysics, as expounded in his *Der logische Aufbau der Welt*. I reconstruct his various arguments against metaphysical tenets, and argue that these are not based on a verificationist criterion of meaningfulness. Hence the arguments against Carnap's antimetaphysical or ametaphysical stance, which describe it as founded on verificationism, go astray. Further, I also consider diverse interpretations of the *Aufbau*, and some other objections to Carnap's claim about the metaphysical neutrality of his constructional system.

A CSELEKVÉSKOORDINÁCIÓ KOORDINÁCIÓJÁNAK FENOMENOLÓGIÁJA

SIK DOMONKOS

Bevezetés

Tanulmányom célja egy a habermasi társadalomelmélet keretei között kialakított kategória, a „cselekvéskoordináció koordinációjának” fenomenológiai elemzése. Az elemzés tárgyául szolgáló kategóriát *A kommunikatív cselekvés koordinációja* című tanulmányban dolgoztam ki (Sik 2008a).¹ A cselekvéskoordináció koordinációja akkor válik szükségessé, amikor a társas cselekvést nem csupán jelentés-disszenzus, hanem cselekvéskoordinációs diszharmónia is gátolja. Más szóval, amikor a cselekvők nem csupán nem értenek egyet a cselekvéshelyzetben releváns jelentéseket illetően, hanem a tekintetben sincs köztük harmónia, hogy miként juthatnának egyetértésre. Ilyenkor a közös jelentés kialakítását, vagyis a cselekvéskoordinációt meg kell hogy előzze a jelentés-létrehozási módok összehangolása, vagyis a cselekvéskoordináció koordinációja. Belátható, hogy a cselekvéskoordináció koordinációjának problémája a habermasi társadalomelmélet egésze szempontjából fundamentális jelentőségű. Ahogy a cselekvéskoordináció komplementere és egyben újratermelési mechanizmusa az életvilágnak, úgy a cselekvéskoordináció-koordináció mechanizmusa is

¹ A továbbiakban több olyan fogalomra is támaszkodom (kommunikatív cselekvés, életvilág, cselekvéskoordináció koordinációja, cselekvéskoordináció és morális fejlődési fokok), melyet korábbi tanulmányokban elemeztem (Sik 2008a, Sik 2008b, Sik 2009). Ezek részletes tárgyalására jelen dolgozatban nem lesz módom.

komplementere és egyben újratermelési mechanizmusa a cselekvéskoordinációnak.² Ennek megfelelően az életvilág komponenseinek újratermelési folyamatait (társadalmi integráció, kulturális reprodukció és szocializáció) fundamentális szinten cselekvéskoordináció koordinációs folyamatok sorozataként írhatjuk le.³

A cselekvők által adekvátnak tartott cselekvéskoordinációs mód a cselekvők morális fejlettségi fokára vezethető vissza, amit az igazságosság adott racionalitású koncepciója határoz meg. Ennek megfelelően a cselekvéskoordináció koordinációját alapvetően az igazságosságra vonatkozó jelentések összehangolásaként írhatjuk le. Ezen a ponton azonban a habermasi társadalomelmélet keretei közt maradva nehézségbe ütközünk: amennyiben az igazságosságra vonatkozó jelentés fundamentális minden további jelentés-létrehozás szempontjából, úgy magának az igazságosságra vonatkozó jelentésnek a kialakítása nem tekinthető egyszerűen jelentés-létrehozási folyamatnak. Hiszen az igazságosság-koncepcióra vonatkozó új jelentés létrehozásakor magától a cselekvéskoordinációtól (jelentés-létrehozástól) mint a jelentés-kialakulás egy módjától kell egy előzetes szintre visszalépni. Egy olyan jelentés-kialakulási folyamathoz, amely nem függ a konszenzuális igazságosság-koncepció meglététől, és amely éppen ezért alapja lehet az igazságosság-koncepció összehangolásának.

Ezen előzetes szinthez a kortárs fenomenológiai vizsgálódások, elsősorban Lévinas filozófiája segítségével férhetünk hozzá. Lévinas fenomenológiai elemzéseiben egy ilyen minden jelentés-létrehozáshoz képest előzetes jelentés-kialakulási folyamat leírását nyújtja: a másikkal való viszonyban kifejeződő elemi felelősség értelemképződésének leírását. A hangsúly a jelentés-létrehozás és az értelemképződés közti különbségen van. E folyamatok a jelentés-kialakulás két eltérő szintjére utalnak. Míg az előbbi esetben a cselekvő aktív (vagyis részt vesz a jelentés kialakításában), addig az utóbbi esetben passzív (mintegy el-

² Hasonlóan ahhoz, hogy cselekvéskoordináció során nem csupán aktuálisan születik konszenzus a jelentésekről, hanem egyúttal az életvilág mint reflektálatlan jelentéshorizont is megújul, a jelentés-létrehozási módok összehangolása is hozzájárul hosszútávon egy cselekvéskoordinációs praxis elsajátításához.

³ Ezt a felvetést, a szocializáció folyamatára vonatkozóan a *Szocializáció és állampolgári szocializáció a habermasi társadalomelmélet tükrében* című tanulmányomban fejtem ki részletesebben (Sik 2008b).

szenvedi a jelentés megszületését). A passzív értelemképződés fenomenológiai leírására úgy tekintek, mint a jelentés-létrehozáshoz képest előzetes jelentés-kialakulási folyamatra.

Kérdés, vonatkoztatható-e ez az értelemképződési folyamat az igazságosságra vonatkozó jelentésre? Álláspontom szerint erre a kérdésre igennel válaszolhatunk. Az elemi felelősség ugyanis Lévinas szerint minden igazságosság-koncepció szempontjából meghatározó, amennyiben minden igazságosság-koncepció az elemi felelősségnek, a harmadik megjelenése okán szükségessé váló átfogalmazása. Így Lévinas és Habermas belátásai ezen a ponton összeérnek: Lévinas annak az igazságosságra vonatkozó jelentésnek a kialakulását vizsgálja, amiben Habermas minden további jelentés-kialakulási folyamat előfeltételét látja. Ennek megfelelően álláspontom szerint Lévinas és Habermas vizsgálódásai termékeny módon ötvözhetők, és a cselekvéskoordináció koordinációjára vonatkozó kérdés fenomenológiailag megválaszolható.

A lévinasi gondolatok ugyanakkor önmagukban nem nyújtanak választ a cselekvéskoordináció-koordináció problémájának minden kérdésére: a folyamat egyik típusa, a „kommunikatív cselekvés koordinációjá” esetében korlátokba ütköznek.⁴ A kommunikatív cselekvés koordinációjá során a kommunikatív cselekvés közös cselekvéskoordinációs mechanizmusként való elismertetése a cél. Erre annyiban nyílik lehetőség, amennyiben a cselekvők egyaránt elfogadják a poszt-konvencionális morális szintnek megfelelő igazságosság-koncepciót, vagyis ha egyaránt reflexíven viszonyulnak normarendszerük egészéhez. A többi cselekvéskoordináció koordinációs típussal szemben a kommunikatív cselekvés koordinációjára nem kerülhet sor akármilyen interszubjektív cselekvéshelyzet keretében. Ugyanis ennek során a normarendszer egészéhez képest kell reflexív viszonyt kialakítania a cselekvőknek. A normarendszer egészéhez nem egy konkrét másikon keresztül (a közelségben), hanem egy közösség révén viszonyulunk (a nyilvánosságban). Ennek megfelelően a normarendszer egésze szem-

⁴ A cselekvéskoordináció-koordinációs mechanizmusok négy típusát különböztettem meg korábban a Kohlbergi morális fejlődési fokoknak megfelelő cselekvéskoordinációs mechanizmusok szerint (Sik 2008a: 24-29, Sik 2008b: 51-57). Ezekre részletesebben a 2.3. fejezetben térek vissza.

pontjából fundamentális értelemképződési folyamatot nem a közelségben, hanem a nyilvánosságbeli cselekvésben kereshetjük. Ezen a ponton Arendt politikai filozófiájára mint a nyilvánosságbeli beszéd fenomenológiai elemzésére támaszkodom. Arendt elemzéseit Lévinas felől olvasom: a nyilvánosságban lezajló passzív értelemképződés során kifejeződő elemi szabadságot mutatva fel a közelségben kifejeződő elemi felelősség alternatívájaként. Az elemi szabadság kifejeződését tekintem a kommunikatív cselekvés koordinációjához szükséges passzív értelemképződési folyamatnak.

A lévinasi, az arendti és habermasi terminológiai különbségből fakadó nehézségek áthidalása végett igyekszem körültekintően eljárni a dolgozat során. Az első fejezetben a később felhasznált lévinasi gondolatokat önmagukban ismertetem. Ezt követően látok hozzá a habermasiakkal való ötvözésükhöz a második fejezetben. A harmadik fejezetben Arendt cselekvésről és nyilvánosságról kialakított koncepcióját tárgyalom röviden, hogy végül Lévinas és Habermas belátásaival ötvözzem azokat.

1. Az elemi felelősség kifejeződése és annak akadályai

Lévinas filozófiai pályáját Husserl és Heidegger egyik első franciaországi importőreként kezdte. Ennek megfelelően a két szerzőhöz való viszonya meghatározó volt egész életében.⁵ Lévinas filozófiai művei közül kettőt részesít megkülönböztetett figyelemben a szakirodalom:

⁵ Adrian Peperzak egy tanulmányában részletesen bemutatja, hogyan jut el Husserl, majd Heidegger filozófiájának kritikáján keresztül Lévinas saját álláspontja megfogalmazásáig. Érdekes módon Heidegger Husserl-kritikája pontosan azért ragadja meg Lévinas figyelmét, amiért aztán maga is elmarasztalja Heideggert. Heidegger hermeneutikai fordulatának lényegi eleme, hogy radikalizálja Husserl fenomenológiai programját, amennyiben az intencionális tudat tárgyszerkeztúráitól, egy ahhoz képest előzetes szinthez való visszatérést javasol (Peperzak 1983: 120). Amikor Lévinas az ontológia fundamentalitását a másik, vagyis az etika révén kérdőjelezi meg, akkor valójában ezt az érvet ismétli meg, immáron Heideggerre vonatkoztatva: „a horizont felől megragadott megértéssel, jelentéssel szemben, az arc jelentésségét hangsúlyozzuk” (Lévinas 1997a). Vagyis a Létező hermeneutikai megértésével szembe az arc jelentésségét szegezi, ti. azt, hogy „az arc önmagánál fogva jelent” (Peperzak 1983: 125).

az 1961-ben megjelent a *Teljesség és végtelen* és az 1974-es *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence-t* (Másképp, mint lenni, avagy túl a léten). Arról megoszlanak a vélemények, hogy a két főmű pontosan milyen viszonyban is áll egymással.⁶ Minthogy sok tekintetben kiegészítik egymást, az alábbiakban mindkét művet egyenrangú forrásként kezelem a lévinasi álláspont rekonstruálásakor. A rekonstrukció során elsősorban azt a kérdést tartom szem előtt, hogy miként írja le Lévinas azt az értelemképződési folyamatot, mely az interszubjektív viszonyban potenciálisan lezajlik.

1.1. Teljesség és végtelen: az életelemek és az Arc

A könyv címe egy megkülönböztetésre utal. Két egymástól gyökeresen eltérő tartományra, melyek fenomenológiai leírása és egymáshoz való viszonyuk tisztázása tekinthető a mű elsődleges célkitűzésének. A teljesség fogalma arra a tartományára utal, melynek elemeiből élünk, melynek elemeit az intencionális tudat tárgystruktúrába rendezi és mely felett ennyiben potenciálisan rendelkezünk. Ez a tartomány (melyet más szóval a létezőnek hívhatunk) képezte Lévinas álláspontja szerint az ontológiai gondolkodásban kifejeződő nyugati filozófia elsődleges tárgyát. Az értelemképződést ebből kiindulva próbálták megragadni és ezért lehetett az „első filozófia” ontológia. Ennek a tartománynak a komplementerére utal a végtelen – más szóval a léten túli, a transzcendens – fogalma. A végtelent az különbözteti meg a teljességtől, hogy elemei ellenállnak az intencionális tudat tárgyiasítási kísérleteinek. A végtelen elemeit nem lehet tárgystruktúrákban, egy típus megvalósulásaként értelmezni. Azt mondhatjuk tehát, hogy e tartomány elemei nem dolgok. Ebből kifolyólag egyfelől nem olyan módon tulajdonítható nekik értelem, mint a dolgoknak, másfelől nem is állnak hatalmunk alatt abban az értelemben, ahogy a dolgok. A tartomány elemei más „optikán” keresztül tárulnak fel, ennyiben a tárgyakhoz képest abszolút mások. Ez az abszolút más Lévinas szerint az

⁶ A különböző álláspontok áttekintését lásd: Bergo 1999: 134-148.

interszubjektív viszonyban tárul fel: a minket megszólító Másik, az Arc formájában.⁷

Ennek megfelelően a végtelen tartományát az etikai gondolkodás teszi tárgyává (szemben a teljesség tartományát tematizáló ontológiával). A teljesség mellett a végtelen tartományának felmutatásával Lévinas az ontológiával szemben az etika rehabilitálását is célul tűzi ki maga elé. Azzal, hogy a tárgytudathoz képest előzetesként írja le a Másikkal való viszonyban lezajló értelemképződés folyamatát, szándéka szerint kivívja az „első filozófia” jogát is az etikának. A tanulmány célja eszerint nem kevesebb, mint „a szubjektivitás végtelenben való megalapozása révén való védelme” (Lévinas 1999: 9). A cél megvalósítása során Lévinas arra törekszik, hogy a Másikkal való viszony tárgyviszonyra való redukálhatatlanságát bemutassa. Ez annyiban lehetséges, amennyiben sikerül bemutatni, hogy a Másikkal való viszonyban lezajló értelemképződés nem noézis-noéma szerkezetű, hanem egy ettől radikálisan különböző optikának megfelelően zajlik.⁸ Ez az optika, az intencionális tudat értelemképzésének alternatívája, ami a Másikkal való viszonyban tárul fel: a transzcendentáló-etikai intencióban (Lévinas 1999: 12). A kutatás kettős tétje összefoglalóan így jellemezhető: az intencionalitástól független értelemképződés leírásának egyfelől általános fenomenológiai hozadéka (a noézis-noéma szerke-

⁷ Amikor az Arc, a Másik szavakat speciálisan lévinasi értelemben használok, nagy kezdőbetűvel írom őket (függetlenül attól, hogy maga Lévinas nem konzisztens ebben a jelölésmódban).

⁸ Tengelyi László *Élettörténet és sorseseemény* című kötetében elemzi, hogy Husserl noézis-noéma problematikájából miként alakult ki a kortárs fenomenológia egyik központi kérdése: az értelemképződés és értelemrögzítés különbségének meghatározása (Tengelyi 1998: 149-150). Ennek a problémának a megoldásához járult hozzá Lévinas is, amennyiben két főművében a rögzített értelemről (a „mondott”-ról) független értelemképződés paradigmátikus eseteként írja le az elemei felelősség kifejeződését. Hasonlóképpen látja Kiss Lajos András is Lévinas Husserlrel való viszonyát: „A husserli intencionalitás-fogalom kritikájának fő irányát Lévinas azon törekvése határozza meg, hogy – a „szűkkeblű” husserli intellektualizmus elképzeléséhez képest – megpróbálja az intencionalitás-fogalom jelentését lényegesen kiszélesíteni” (Kiss 2008: 90).

zet alternatívájának felmutatása⁹), másfelől etikai hozadéka (a szubjektivitás védelme) van.

A mű alapvető distinkciója, mely minden további megkülönböztetés alapjául is szolgál, az Ugyanaz és a Más szétválasztása. Az Ugyanaz nem más, mint a tudat számára minden viszonyban állandó, vagyis az Én. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az Én Lévinas álláspontja szerint változatlan lenne. Ehelyett „olyan lét, amelynek a létezése abban áll, hogy mindazon dolgokon keresztül, amelyek történnek vele, azonosul, újra és újra azonosnak találja magát” (Lévinas 1999: 20). Az Én azonosulásra való képessége révén a Más-ként adódó világot belakja, amennyiben „azonosul” elemeivel.¹⁰ Lévinas álláspontja szerint ez a legelemibb fenomenológiai beállítódás, mely megelőzi a fogalmi gondolkodást. Az Én azelőtt¹¹, hogy instrumentális cselekvéssel megmunkálná, hogy kategóriákba helyezné el a Mást, már lakik benne. Már „él belőle”, vagyis beszívja a levegőt, jóllakik az ételből, élvezi a napfényt, egyszerűen kielégíti szükségleteit (Lévinas 1999: 86). Ez a fogalmi gondolkodást megelőző beállítódás az „élvezet” fogalmával írható le: az

⁹ Fontos hangsúlyozni, hogy az intencionális tárgykonstitúció alternatíváját nem öncélúan keresi Lévinas. Úgy gondolja, hogy ezzel a fenomenológia programjának legeredetibb értelmét teljesíti ki (gondoljunk itt az első fejezetben bemutatott, Husserl által meg nem oldott interszubjektivitás problematikára). Egy olyan értelemképződés nyomait keresi, amely minden további értelemképződés alapjául szolgál, vagyis ami az intencionális tárgykonstitúcióhoz képest fundamentális (Peperzak 1998: 113). Az Arc észlelet során (a közelségben) kifejeződő elemi felelősséget ilyen fundamentális értelemképződés eredményének tekinthetjük.

¹⁰ Az azonosulást egyszerre szó szerint és metaforikusan is tekinthetjük. Az Én egyfelől ténylegesen elfogyasztja a Mást, amennyiben él belőle, másfelől viszont értelemképzése révén is azonosítja. Amennyiben a Más az Ugyanaz tudata számára konstruálódik, annak korrelátuma. Az Ugyanaz és a Más együtt alkotja a teljességet. E teljességhez képest – mint azon kívül lévőt – jeleníti meg Lévinas a végtelent.

¹¹ Már ezen a ponton hangsúlyoznám, hogy az értelemképződés szintjeire csupán jobb híján alkalmazok temporális terminusokat. Hiszen nem arról van szó, hogy kezdetben az Én élvezné az életelemeket, majd tárgyszerkezetbe rendezné, majd a Másikkal megosztaná ezt. Természetesen az Én kezdetből fogva viszonyban áll a Másikkal, kezdetből fogva élvez és rendez tárgyszerkezetbe párhuzamosan. A temporális jelzők fenomenológiai hierarchiára utalnak: azt mutatják meg, hogy az értelemképződés mely szintjei a legalapvetőbbek. Westphal álláspontja szerint ez a prioritás egyszerűen annyit jelent, hogy „azt megelőzően vagyunk szeretet és igazságosság alanyai, hogy az igazság szolgálói és tudói lennénk” (Westphal 2007: 220).

Én előbb élvezi az életet, az életelemeket, minthogy tárgyszerkezetbe rendezné el a Mászt, hogy megmunkálhassa. Az élvezet megelőzi mind a gyakorlati, mind az elméleti beállítódást. Az életelelemhez az élvezet beállítódásával viszonyuló Én a Mászt bekebelezi, él belőle. A bekebelezés aktusa maga szolgál bizonyítékul a test pre-intencionális beállítódásának primátusára, arra, hogy az értelemképződést megelőzi egy eredendő viszonyulás a Máshoz. Ebben az értelemben írja Lévinas, hogy a „test a tudat ama előjogának állandó kétségbevonása, hogy »értelmet kölcsönöz« minden dolognak”, utalva arra, hogy a tudat intencionális értelemképző aktusa mellett azonosíthatók egy primer, nem-intencionális értelemtulajdonítás nyomai (Lévinas 1999: 103).

A tárgykonstitúció csak az ökonómia, a munka szintjén jelenik meg. Az élvezet beállítódásában lévő Én boldogságának korlátot szab az ínség, a kielégülés hiányának lehetősége. A kielégülés bizonytalanságából fakadó fenyegetést az Én oly módon tudja elhárítani, ha az életelemeiktől elkülönül, „lakhelyet” alakít ki maga számára és ezáltal biztosítja a kielégülés kiszámíthatóságát (Lévinas 1999: 131). Ezek a műveletek a munka formáját öltik. Fontos hangsúlyozni, hogy bár a munka révén az élvezet beállítódását az intencionális tudat beállítódása váltja fel, a munka mégsem jelent elmozdulást az életelemek szintjéről. „A munkából is élek” – fogalmaz egy helyen Lévinas, arra utalva, hogy a pusztán instrumentális cselekvésre való képesség kialakulása még korántsem jelenti az emberi létben rejlő összes potenciál kiaknázását (Lévinas 1999: 119). A munka során alapvetően nem változik meg Ugyanaz és Más viszonya. Ahogy az élvezet esetében, úgy itt is: az Ugyanaz azonosítási művelete révén magába olvasztja a Mászt.

A munka révén, a lakozás révén, az intencionális tudat megjelenése révén az Én elkülönülése is lezajlik. Ez az életelemekkel való új kapcsolat megjelenését teszi lehetővé: „az elkülönült lét szakít a természetű létezéssel (...) és összezsugorodott élvezetté, gondná változik” (Lévinas 1999: 128).¹² Ez nem jelent mást, minthogy az élvezetek spontaneitása átadja helyét az előrelátás, felhalmozás logikájának. Eb-

¹² Az idézetből jól rekonstruálható, hogy Heidegger álláspontjával szemben miként pozicionálja sajátját Lévinas: a „gond” nála már származtatott fogalom. Ennek megfelelően a „világhoz” való viszonyoknak sem lehet fundamentális formája (szemben azzal, ahogy Heidegger gondolja a *Lét és időben*).

ben az értelemben teremti meg a munka az idő perspektíváját (Lévinas 1999: 137). Továbbá az élvezetek elnapolása, vagyis a felhalmozás megteremti a birtoklás lehetőségét (ami közvetlen jelentőségén túl az etikai egyik előfeltétele is).

A munka és az élvezet beállítódásához képest határozza meg Lévinas az etikai beállítódást. Az etikai beállítódás egy sajátos tapasztalatból ered. Az életelemekkel való viszonyában az Én alapvetően függetlenséget élvez: függ ugyan tőlük, abban az értelemben, hogy ínségkor hiányukat szenved, ám ez ellen a függés ellen tehet, hatalmában áll ezt felszámolni, ebben az értelemben pedig az életelemek felett hatalma van. Hatalma van nem csupán annyiban, hogy hatalmában áll bekebelezni a Más, de annyiban is, hogy hatalmában áll egy intencionális struktúrában (egy életvilág horizontja előtt) tárgyként azonosítani. Ez a kettős hatalom azonban megtörik, amint egy sajátos entitással, a Másikkal, az Arccal kerül viszonyba az Én. A Másikból nem élhetek úgy, mint az elemekből, a Másikat nem tekinthetem ugyanazon az optikán keresztül – élvezet vagy cél-eszköz sémában – mint az elemeket és a tárgyakat. Vagyis „az arc nem enged birtoklási vágyamnak, hatalmamnak” (Lévinas 1999: 164). Az Arc áttör minden formát, amivel az intencionális tudat értelmezni próbálja, az Arc ugyanis beszél hozzám. A beszédben az Én által kialakítottól különböző és az Én által nem uralható értelemképződés nyomait fedezhetjük fel. Az Arc ilyenformán az értelemképződés szükségképpen idegen forrásaként azonosítható.¹³ Ezzel kiemelkedik az életelemek közül, ellehetetleníti, hogy akár az élvezetek, akár a munka optikáján keresztül viszonyuljak hozzá. Egy új optikát teremtet: az etikait.

A Másik fenomenológiai tapasztalata a Mással szembeni hatalmam megtöréséhez vezet. Az életelemekkel szemben az Arcnak nem tulajdoníthatok jelentést szabadon, nem „azonosíthatom”, vagyis nem rendezhetem el, pusztán intencionális tudatom tárgystruktúráiban, az életvilágban.¹⁴ Az Arc ugyanis megszólít, a rá vonatkozó jelentés ki-

¹³ A husserli fenomenológia kontextusában azt mondhatjuk, hogy az Arc nem fenomen, hanem talány. Ebből fakadóan az észlelete kapcsán lezajló értelemképződés is eltér az intencionális tárgykonstitúciótól: nem fenomenek strukturálása, vagyis egy válasz, hanem a minket megszólító kérdés formáját ölti. (Peperzak 1998: 116).

¹⁴ Ennek megfelelően, míg az életelemekhez alapvetően mint szükségletekhez, a Másikhoz legfeljebb mint Vágyotthoz viszonyulhatok (Lévinas 1999: 44).

alakításában részt vesz, az Én által tulajdonított jelentést folyton felülírja. Az Arc már pusztán azáltal kifejez valamit, hogy mint a Másból (az életelemektől) különbözőt észlelem: mégpedig azt, hogy nem terjeszthetem ki rá a hatalmam. Van, hogy az Én annak ellenére is megpróbálja kiterjeszteni hatalmát valamire, hogy erre nincs módja. Az ilyen kísérlet a gyilkosság formáját ölti. A gyilkosság lehetősége ellen az Arc elemi felkiáltással száll szembe. Ez a minden mondást megelőző kifejeződés a „Ne ölj!” (Lévinas 1999: 165).¹⁵ A „Ne ölj!” parancsa nem az életelemek szintjén jelenik meg, nem érzéki. A Másik ugyanis nem abban a formában áll ellen hatalmamnak, ahogy azt az életelemek teszik, nem érzéki úton, vagyis nem ellenállással, küzdéssel. Az Arc csupán Arcként való kifejeződését szegezi szembe a hatalommal. Így a teljesség tartományába tartozó pusztítást a végtelen tartományának mércéjével méri, feltárva annak lehetetlenségét (Lévinas 1999: 166). Ahogy az Arc kifejeződése a teljességből átvezet a végtelenbe, az annak megfelelő optikát is megteremti (az etikait).

A „Ne ölj!” elemi – pusztán az Arc észleléséből következő – parancsa a Másik iránti általános felelősség alapja. Ezen a ponton válik világossá miért etikai eredendően a Másikkal való viszony. Az engem megszólító Másik, akit hatalmam alá nem vonhatok és aki már minden mondást megelőzően felszólít arra, hogy „Ne ölj!”, feleletigényt támaszt velem szemben, mely elől nem térhetek ki. Az Arc észlelésére kétféleképp reagálhatok: annak elhárításával (a gyilkossággal) és a felelősségvállalással. A felelősség kiterjed az életelemekkel való általános viszonyomra is. A „Ne ölj!” parancs indirekt változata a „Ne hagyj meghalni!”, vagyis „Táplálj, adj nekem az életelemekből!” formáját ölti.¹⁶ Ennyiben a Másik kérdésessé teszi az életelemekkel szembeni korábban egyértelmű viszonyom: az élvezet és az adás közti választás elé állít (Lévinas 1999: 167).

¹⁵ „Megölni nem annyit tesz, mint uralkodni, hanem mint elpusztítani, abszolút értelemben lemondani a felfogásáról.” (Lévinas 1999: 165). Ahogy az idézetből kiderül, a gyilkosság itt metaforikus értelemben is értendő: akkor is megölünk valakit, ha teljes mértékben lemondunk arról, hogy Arcként – vagyis mint a tárgyszerkezetbe nem besoroltat – vegyük számba. E tekintetben válik különösen fontossá az a probléma, hogy mi „fedi el” az Arcot és, hogy miként az elfedést feloldani.

¹⁶ Így érthető meg, hogy miért írja Derrida: „a Teljesség és végtelen egyetlen hatalmas értekezés a vendégszeretetről” (Derrida 2000: 39).

Az etikai optikája új színben tünteti fel tehát az életelemekek szembeni viszonyulásokat is, ehhez azonban előfeltétel a birtoklás viszonya. A birtoklás és az etikai optika együttes megjelenése az, ami új távlatokat, az adás lehetőségét megnyitja. A felhalmozott és birtokolt élvezetek megteremtik az adás potenciális tárgyát, az etikai optika pedig megteremti az adás potenciális alanyát. Az életelemekek, melyek az élvezetek beállítódásában pusztán bekebelezhetők voltak, a munka és a birtoklás révén ajándékozhatóvá váltak. Ezzel megszűnik az életelemekekhez való viszony egyértelműsége: minden olyan esetben, amikor felélhetném – vagy későbbi felélés céljából felhalmozhatnám – azokat, dönthetek úgy is, hogy elajándékozom. Ebben az értelemben előfeltétele a munka az etikainak, még ha önmagában nem is etikai. Hiszen az adás vagy élvezet közötti választás lehetősége nem az önmagában álló Én számára merül fel. A Másik az, aki megkérdőjelezi az élvezet és munka beállítódásában meglévő egoizmust. A Másik az, aki kétségbe vonja a birtoklást, azzal hogy tekintetével felelősségre von (Lévinas 1999: 141).

Ahogy arra korábban már utaltam, az életelemekek feletti hatalom kettős: az Ugyanaz nem pusztán bekebelezi a Másit, hanem tárgyszerkezetébe is rendezi. Ennek megfelelően a Másik kétszeresen is kérdésessé teszi az Ént önmaga számára: egyfelől az életelemekekkel való viszonyát kérdőjelezi meg azáltal, hogy az élvezetek alternatív alanyának mutatkozik, másfelől a jelentés-szerkezetét vonja kétségbe azáltal, hogy abba beilleszthetetlenként jelenik meg. Ennek megfelelően az elemi „Ne ölj!” parancsnak is kettős implikációja van. Egyfelől arra való felszólítás, hogy magukból az életelemekekből adjak, másfelől felszólítás, hogy a tárgyszerkezetem osszam meg a Másikkal. Vagyis ne pusztán az életelemekeket, hanem a róla alkotott jelentéseket is tegyem közössé (Lévinas 1999: 144, 175). Ebben az értelemben jelenik meg az Arcal való viszonyban a nyelv, aminek lényege nem más, mint maga az Én és a Másik közti etikai viszony (Lévinas 1999: 173). A nyelv a Másik révén érkezik hozzám és a nyelv lényege az Én intencionális tudata által kialakított tárgyszerkezet, vagyis az életvilág megosztása. A megosztott tárgyszerkezet egyúttal a másik tárgyszerkezet eredeti formájának felszámolása is: hiszen azáltal, hogy megosztom tárgyszerkezetemet valakivel, az ő tárgyszerkezetét megváltoztatom.

Ezen a ponton ragadható meg az új értelem, az új jelentés képződésének momentuma. A jelentések az etikai optikán keresztül tekintett Másikkal való viszonyban születnek, mégpedig az Én Másik általi megkérdőjelezése által.¹⁷ Ahhoz, hogy új jelentést fogadjak be – megbontsam intencionális tudatstruktúrámat – a másikat mint jelentés-adót kell észlelnem. Mint olyasvalakit, aki megkérdőjelezi saját jelentéshorizontom egyértelműségét. Ez pedig nem más mint az Arc. Ebben az értelemben az Arccal viszonyba kerülni nem más, mint nyitottnak lenni. Az új jelentés létrehozásához szükséges nyitottsághoz elengedhetetlen, hogy az Én a másikat Másikként észlelje, vagyis vele etikai viszonyba lépjen. Lévinas így fogalmazza ezt meg: *„a jelentés léte abban áll, hogy egy etikai viszonyon belül magát a konstituáló szabadságot kérdőjelezi meg”* (Lévinas 1999: 173). Nem kevesebbet állít ezen a ponton Lévinas, mint, hogy a nyelv, a jelentések alapvetően interszubjektív viszonyban születnek, és ennyiben a gondolkodás lehetősége, vagyis az ész maga is ebben az interszubjektív viszonyban születik (nem pedig a munkában). Ennek megfelelően tekinthető minden további értelemképződés szempontjából fundamentálisnak a Másik észlelete, vagyis az a spontán értelemképződési folyamat, mely során az Arc kifejeződik. A *Teljesség és végtelenben* az Arc kiemelkedése az életelemek közül nem probléma, hanem adottság. A *Másképp mint lenni*ben az Arccal való viszony lehetőség-feltételeit részletesen megvizsgálja Lévinas. Ezt mutatom be a következő szakaszban.

¹⁷ Ez egyúttal azt is jelenti, hogy annak ellenére, hogy a munka során már intencionális tárgyszerkezetbe rendezzük a világot, ezzel még nem adtunk választ az értelemképződés kérdésére. Az intencionális tudat mindig „kapott”. Az új értelem keletkezésének kérdésére csakis az – etikai viszonyban tételezett – Másik nyomán nyílik lehetőség.

1.2. Másképp mint lenni: a mondás és a Másik

A *Másképp mint lenni* több mint 10 évvel a *Teljesség és végtelen* után jelent meg. Tematikáját tekintve itt is hasonló problémakört vizsgál Lévinas mint korai főművében, ugyanakkor igyekszik reflektálni korábban háttérben hagyott problémákra is.¹⁸ Így például megvizsgálja azt a kérdést is, hogy miként írható le az az értelemképződési folyamat, mely során a Másik kifejeződik. Ennek a kérdésnek a tétje a *Teljesség és végtelen* fényében értelmezhető: tekintve, hogy a Másik észlelete minden további értelemképződés szempontjából fundamentális, amennyiben a Másikkal való viszony implicálja a jelentés-adás folyamatát, így azon értelemképződési folyamat körülményeinek a leírása, mely során a Másik kifejeződik, joggal tekinthető a legalapvetőbb feladatnak.

Kései főművében a koraitól eltérő kiindulópontot választ Lévinas, amit gondolatmenete kiinduló distinkciójának megváltozása is jelez. A „teljesség” és „végtelen” centrális szembeállítását felváltja a „lét” és „a lét másikja”, valamint a „mondott” és a „mondás” megkülönböztetése. A lét és lét másikja közti megkülönböztetéssel Lévinas a teljesség és végtelen közti különbség olyan lényegi elemét emeli ki, amelyre korábban nem fordított figyelmet. A lét tartományának sajátossága – amellet hogy az intencionális tudat tárgystruktúrába rendezi –, hogy elemei érdekviszonyokba ágyazottak.¹⁹ Ilyenformán a lét tartományát az összecsapó érdekviszonyok csatamezőjének tekinthetjük (Lévinas 2004: 15-16). Ennek másikja, vagyis az érdekmentesség terepe a lét másikja.

¹⁸ A háttérben hagyott problémákra bírálói hívták fel figyelmét. Közülük is alighanem elsősorban Derrida *Violence et métaphysique* című tanulmánya gyakorolta a legnagyobb hatást Lévinasra. Ennek konklúziója az volt, hogy Lévinas végső soron nem tudta elkerülni, hogy ne az Ugyanaz nyelvén írjon a Másikról, a filozófia nyelve ugyanis alapvetően az intencionális tudat nyelve, a filozófia nem kerülheti el, hogy ne tárgystruktúrába rendezze a világot (Davis 1996: 66). E probléma kiküszöbölésére tett kísérlet – ahogy az a továbbiakból is kiderül – érezhetően megjelenik a *Másképp mint lenni*-ben, koncepcionális és nyelvi szinten egyaránt.

¹⁹ A lét és érdek összefüggését a szavak latin megfelelői jobban visszaadják mint a magyarok: „*esse* egyúttal *interesse*, vagyis a lét érdekeltség” (Lévinas 2004: 15).

Kérdés, miként írható le ez a tartomány? Lévinas ezen a ponton különös körültekintéssel jár el. Megvizsgálja ugyanis a kérdést: maga a leírás aktusa, az, hogy egy fogalmi hálóbba ágyazzuk mondandónkat, nem helyezi-e automatikusan a lét tartományába a leírás tárgyát? És amennyiben ez a tárgy a lét másikja, ezzel nem lehetetleníti-e el magát a lét másikjának leírását? Vagyis nem áruljuk-e el a lét másikját abban a pillanatban, hogy megpróbáljuk leírni (Lévinas 2004: 18)?²⁰ Ezek a problémák a lét és lét másikja elkülönítésének kérdését nyelvfilozófiai szintre terelik: a kérdés az lesz, hogy mit is jelent pontosan a nyelvhasználat szintjén a lét kifejezése és hogyan képzelhető el ennek alternatívája.²¹ Más szóval miként különböztethető meg egymástól az értelemképződés két különböző szintje: a létre vonatkozó jelentés kialakulása és a lét másikjára vonatkozó értelemképződés folyamata. Az értelemképződés e két szintjének megkülönböztetésére vezet be Lévinas a mondás és a mondott distinkcióját, megjelölve a kifejeződő értelem két különböző forrását.

A mondott a létet fejezi ki, amennyiben összessége a világ tárgystruktúrában való leírását adja meg (Lévinas 2004: 65). Ennek másikját Lévinas magában a mondás aktusában mutatja fel.²² Amikor valakinek mondunk valamit (valami mondottat fejezünk ki), magával a mondás aktusával a mondotton túli értelem is képződik. Ennyiben

²⁰ A XX. századi filozófia történetében nem egyedül Lévinas volt kénytelen szembenézni azzal a problémával, hogy a kifejtés módjának megválasztásával a kifejthető tartalmat is akaratlanul korlátok közé szorítjuk. Talán a legnyilvánvalóbb példa Wittgenstein: korai és kései főműve kifejtésének formája közti radikális eltérés alighanem mindennél jobban érzékelteti, hogy a probléma nála is napirenden volt.

²¹ Györgyjakab Izabella tanulmányában felhívja a figyelmet arra a problémára, hogy korántsem egyértelmű, Lévinas elemzéseiben mennyire rendelhető alá a nyelv elemzése az etikai problémákörnek. A szakirodalomban megszokott megközelítés Lévinas vizsgálódásait elsősorban etikai nyelvfilozófiaként kezeli. Ugyanakkor Györgyjakab szerint legalább ilyen fontos azok nyelvfenomenológiai aspektusa (Györgyjakab 2007: 25). Habermas kapcsán elsősorban e második megközelítéshez kapcsolódok a későbbiekben és Lévinasra mint a jelentés-kialakulás jelentés-létrehozáshoz képest fundamentális módjának, az értelemképződésnek a leírójára tekintek.

²² Ezen a ponton párhuzam vonható a lévinasi mondott és mondás, illetve az austini lokúció és illokúció között, amennyiben mindkét esetben a mondás tartalma és aktusa közti különbségtételről van szó. Ugyanakkor a párhuzam itt véget is ér: Austinnal szemben Lévinas a mondás fenomenológiai epochéjához lát hozzá, ami teljesen más irányba viszi tovább az elemzését.

maga a mondás is értelemképződés forrása, mégpedig a mondott tartamtól szükségképpen eltérő értelemé (Lévinas 2004: 79).²³ A *Másképp mint lenni* programja ezen a ponton már felvázolható: a mondásban kifejeződő jelentés felderítésével feltárni a létező másikját. A kérdés ezen a ponton így szól: mi ez a más értelem, mikor jelenik meg, hogyan férhetünk hozzá és hogyan írhatjuk le? A válaszok e kérdésekre a mondás fenomenológiai elemzése, vagyis epochéja révén adhatók meg. A mondást magát kell átvilágítani ahhoz, hogy feltárjuk milyen jelentéstöbbletet tartalmaz a mondotthoz képest, mely jelentéstöbblet a „lét másikját” fejezi ki. Ennyiben a *Teljesség és végtelenben* megkezdett programot kiegészíti a *Másképp mint lenni*ben Lévinas. A korai főműben a teljesség/lét tartományával való lehetséges viszonyokat (élvezet, tárgyviszony) tette fenomenológiai elemzés tárgyává és hozzájuk képest azonosította a Másikkal, az Arccal való viszonyt, amiről kimutatta, hogy minden értelemképződés előfeltétele. A kései főműben a nyelv fenomenológiai elemzéséből kiindulva az Arc-észlelet lehetőség-feltételeit határozza meg, vagyis minden további értelemképződés fundamentumát.²⁴

Lévinas szerint a mondás legalapvetőbb sajátossága, hogy nem azonos jelek kibocsátásával. Ebben az esetben ugyanis a mondás a mondottra lenne redukálható, ami pontosan ellentétes a kiinduló megkülönböztetéssel. A mondás jelek helyett, valami másnak a kifejezése. A mondás aktusában a mondott és az, aki mond van jelen. Mint-

²³ Fontos kérdés, hogy milyen módon tudunk erről az intencionálistól eltérő értelemről. Egy tanulmányában Ullmann Tamás így világítja meg a kérdést: „Csakis akkor van értelme Mondásról beszélni, ha ez valamiképp a konkrétumokhoz köthető, vagyis a tapasztalat számára hozzáférhető. Mármint Lévinas állítása az, hogy a Mondás igenis része a tapasztalatunknak, csak hogy semmiképpen sem úgy, hogy megfeleltethetnénk neki egy intencionális értelmet. A Mondás a nyelvben, vagyis a mondotton keresztül mutatkozik meg, úgy, hogy nyomot hagy a mondotton.” (Ullmann 2004). Vagyis azt mondhatjuk, hogy a mondás egy olyan értelmet fejez ki, amelynek nem vagyunk ugyan tudatában, ám hallgatólágosan mégis minden interszubjektív helyzetben támaszkodunk rá. Ebben az értelemben hasonló az „érvelő ész” – Habermas és Apel által rekonstruált – hallgatólágos normáihoz.

²⁴ Tengelyi László ezt a fordulatot, így fogalmazza meg: „Az én és a másik elemi kapcsolatát Lévinas az új korszakban immár nem két létező viszonyaként mutatja be, hanem olyan értelemösszefüggésként ábrázolja, amely a mondás sajátja.” (Tengelyi 1998: 227).

hogy a mondotton kívüli jelentést keresünk, az csakis a mondóból, vagyis a megnyilvánuló szubjektumból származhat. A mondasban megjelenő jelentés tehát a szubjektum mondasban való feltárulkozása (Lévinas 2004: 81).²⁵ Látjuk, hogy a mondas fenomenológiai elemzése a szubjektum fenomenológiai átvilágításához vezet. Ezért arra a kérdésre kell választ keressünk, hogy pontosan miként írható le a szubjektum mondasban való feltárulkozása.

A szubjektum feltárulkozása kétirányú folyamat: ennek során egyfelől a másik számára kifejez valamit a szubjektum, másfelől önmaga is a kifejezés során jön létre. A szubjektum mint szubjektum önmaga számára is csak a mondasban jelenik meg, vagyis a másikkal való viszonyban. A feltárulkozás során a szubjektum azon dimenziója jeleníti meg a léten túlit, ami érdektelen. Ez a rész szükségképpen passzív. Az aktív részek ugyanis, minthogy akarat, vagyis érdek eredő a mondottat fejezik ki.²⁶ A szubjektum passzív aspektusának feltárulkozása „lemeztelenedés”, a „tisztá valakinek egyediségében való megjelenése”, a lét másikjának lehetősége (Lévinas 2004: 85). A szubjektum feltárulkozásában megjelenő passzivitás fejezi ki a lét másikját, ez fejeződik ki a mondasban. Ennek megfelelően a szubjektivitásra vonatkozó kérdés a szubjektum passzivitásának mibenlétére irányul.

A passzivitás érdekmentességet fejez ki. Ami érdektelen – ami magába foglalja azt is, hogy „akár saját érdekemmel szemben is” – a másikkal való viszonyban, az egyúttal passzív is. Az érdektelenség, a passzivitás ebben az értelemben ön-felajánlás, másiknak való kitettség. A kitettség eredendően testi jellegű, a szenzibilitáshoz köthető: a potenciális fájdalom vállalása, az élelemről a másik javára való le-

²⁵ A *Másképp mint lenniről* ebben az értelemben szokás azt mondani, hogy a szubjektumról szól, szemben a *Teljesség és végtelennel*, ami a Másikról. Ez az állítás azonban csak abban az értelemben igaz, hogy a hangsúlyok csakugyan így oszlanak meg. Azonban minthogy szubjektum és Másik egyaránt csak az interszubjektivitásban lehetséges, ezért végső soron mindkét könyv elsősorban erről az interszubjektivitásról szól.

²⁶ Ami a szubjektumban aktivitás, arról Lévinas szerint alapvetően kimutatták az embertudományok, hogy kondicionális eredményei. A szociológia megmutatta azt, ami tudatos normakövetés, a pszichoanalízis pedig azt, ami tudatalatti normakövetés a cselekvésben. Ennek megfelelően csakis a cselekvésen kívül, vagyis a passzivitásban maradt hely a nem-kondicionált tiszta szubjektivitásnak (Lévinas 2004: 98).

mondás vállalása (Lévinas 2004: 91).²⁷ A lét másikjának keresése során ilyenformán az érzéki kitettség leírásához jutottunk. A kitettségben kifejeződő értelem a mondás értelme. Így a kérdés az, hogy mi nyilvánul meg ebben a kitettségben, a másikkal való elemi kapcsolatomban? Lévinas álláspontja szerint egy sajátos elemi felelősség (Lévinas 2004: 92).²⁸ Ez a felelősség nem választott, nem intencionális. Pusztán a másik testi „közelsége” implikálja (Lévinas 2004: 137-138). Ebben az értelemben az elemi felelősség passzív értelemképződés eredője, egy „ösbenyomás”.²⁹ Mint ilyen tovább nem redukálható értelemegység. A

²⁷ Ezen a ponton érdemes emlékeztetnünkbe idézni a *Teljesség és végtelen* eredeti életelemekekkel való viszonyra vonatkozó belátásait. Eszerint az életelemekekhez alapvetően mint élvezet/ fájdalom forrásaihoz viszonyulunk és ez az élvezet/ fájdalom az intencionális értelemtulajdonításnál eredetibb értelemképződésre utal. Ezért vizsgálja Lévinas a *Másképp mint lenni*ben is a Másikkal való viszony elemzésekor annak pre-intencionális szintjét.

²⁸ Ezt az elemi felelősséget Waldenfels és Tengelyi nyomán „vadfelelősségként” is szokás emlegetni, utalva Merleau-Ponty vad tartományára (Tengelyi 1998: 267). A dolgozat során elsősorban mégis megmaradok az „elemi felelősség” szóhasználatnál, ezzel utalva arra az aspektusra, hogy ez az értelem – az életelemekekkel való kapcsolatban születő értelemhez hasonlóan – pre-intencionális úton születik. Fontos hangsúlyozni, hogy ez az értelemképződés kényszer, a szubjektum nem térhet ki előle. Ezt fejezik ki „a másik megszállottja vagyok”, „tűsz”, „üldözött” stb. kifejezések (Tengelyi 1998: 263). Ilyenformán a mondásban a „Másiknak átadott értelem” fejeződik ki, méghozzá egy olyan adási aktusban, amelyben mindkét fél passzív (Tengelyi 1998: 257). Mindezt azért fontos hangsúlyozni, hogy lássuk, ez az értelemképződés minden intencionális értelemképződési folyamat alternatíváját nyújtja, így a Habermas által leírt intencionális interszubjektív jelentés-létrehozásnak is.

²⁹ Az ösbenyomás kifejezést elsőként Edmund Husserl használta az idő fenomenológiai elemzésekor, majd Lévinas gondolta tovább. Az ösbenyomás Tengelyi megfogalmazása szerint „egy átélt tapasztalat idői lefolyásának kezdeti fázisát jelöli meg” (Tengelyi 2007: 159). Az ösbenyomás fokozatosan a múltba süllyed, aminek következtében fokozatosan módosult formát ölt. Jelentőségét az adja, hogy a tapasztalat az ösbenyomás révén tesz szert valóságtartalomra, azáltal, hogy valaha „jelen volt”. Lévinas úgy fogalmaz, hogy a jelen „a «valóságos», mely meglepi és megelőzi a lehetségest” (idézi Tengelyi 2007: 148). Vagyis valóságos nem az a jelentés, amit az intencionális struktúránk segítségével konstruálunk. A valóságos ehelyett az, ami megelőzi ezt a konstrukciós folyamatot, ami tehát „megelőzi és meglepi a lehetségest”, vagyis az életvilágot. Ennek megfelelően Lévinas az ösbenyomást olyan tapasztalatnak tekinti, ami az intencionalitástól függetlenül, azt megelőzően, tehát pre-intencionális módon keletkezik. Az ily módon keletkező tapasztalatban „értelemképződés” zajlik le, mely során a tudat passzív, szemben az „értelem-konstrukcióval”,

közelség ennek fényében sajátos jelentéstartalommal tölthető fel: az interszubjektivitás pre-kognitív, pre-intencionális szintjét jelöli ki, mely környezetet biztosít ahhoz a fundamentális értelemképződési folyamathoz, mely nem csupán különbözik minden további értelemképződéstől, hanem előfeltételükül is szolgál.

Ezen a pre-kognitív szinten a másik közelsége minden mondottat megelőzően feleletigényt támaszt velem szemben. A feleletigény abból fakad, hogy a másikat a közelségben Arcként ismerem fel, vagyis élvezeteim és fájdalmaim potenciálisan alternatív alanyaként. Ennyiben a közelség elemi szinten felveti a „helyettesítés” lehetőségét. A helyettesítés lehetősége a másik minden mondást megelőző vádjához vezet: hiszen a másik helyett én is lehetnék, aki szenved, az, hogy nem én vagyok az én felelősségem is (Lévinas 2004: 186). A passzivitás, a kitettség tehát vád alá helyeződés. Ez a vád implikálja azt az elemi felelősséget, ami minden morális rendszert megelőzően kifejeződik az interszubjektivitás pre-intencionális szintjén. A vád alól csak úgy bújhatok ki, ha elemi szinten felelősséget vállalok a másikért, vagyis ha megosztom vele az élvezeti forrásaimat és átvállalom szenvedéseit.³⁰

Ily módon a szubjektum és a másik közti határ elmosódik, az elemi felelősség tényleges interszubjektív egységet hoz létre, a fájdalmak és élvezetek közösségét. Amennyiben az életelemek szintjén alkotunk közösséget másokkal, úgy minden további értelemképződést is ezen a szinten horgonyozhatunk le. Ennyiben ez a közösség az alapja minden további a jelentés-létrehozásnak: „a hús és vér szubjektivitása az anyagban [...] az eredeti jelentésség, ami jelentést ad, mégpedig azért, mert adás” (Lévinas 2004: 126). A szubjektum kitettségéből származó felelősségvállalás aktusával születik meg egyúttal a szubjektumban az, ami egyedi, vagyis amit a mondott kategóriái nem írnak

ahol aktív. Ösbenyomás és intencionalitás megkülönböztetése Lévinas számára kulcsfontosságú. Így nyílik ugyanis lehetősége a Másikkal való viszonyban lezajló pre-intencionális értelemképződés megragadására

³⁰ Bob Plant egy tanulmányában amellet érvel, hogy Lévinast alapvetően „poszt-holokauszt gondolkodónak” kell tekinteni, aki számára az elsődleges kérdés az, hogy „van-e jogom itt lenni?” (Plant 2006: 87). Ennek megfelelően álláspontja szerint az interszubjektivitás mélyén elsődlegesen a másiktól létéért bocsánatot kérő embert látjuk.

le. Ezt Lévinas „pszichének” nevezi.³¹ Ebben az értelemben a psziché a másikkal való kapcsolatában születik, vagyis már léteével függ tőle. Ezért mondja Lévinas, hogy „Az Én az egy Másik.” (Lévinas 2004: 187).³²

Végső soron tehát a mű eredeti kérdésfelvetése (mi a lét másikja?) a mondásban kifejeződő értelemhez, az elemi felelősségvállaláshoz és ezáltal a psziché születéséhez vezet.³³ Ezen a ponton már belátható a Lévinas által bejárt teljes út: a mondástól az interszubjektív viszonyban kifejeződő elemi felelősség azonosításáig jut el. Mindez új perspektívába helyezi a korábbi főmű egyes belátásait is. A hangsúly a *Másképp mint lenni*ben ugyanis expliciten a mondáson van, vagyis magán a kommunikatív aktuson. A *Teljesség és végtelen*ben az Arc az életelelemek tapasztalatából emelkedett ki és alapozta meg az elemi felelősségre vonatkozó értelemképződést. Ezúttal viszont a mondás az, amiből kiindul Lévinas, ebből vezeti le az Arc feltárulkozásának lehetőségét, a közelséget. A *Teljesség és végtelennel* szemben immáron nem az életelemekekből való élés a legelemibb tapasztalat, hanem a másiktól eredő tápláltság. Míg a korai főmű alapján azt mondhattuk, hogy előbb élek az elemekből, minthogy megmunkálnám őket, a *Másképp mint lenni* alapján ezt azzal egészíthetjük ki, hogy előbb táplál a másik, minthogy élvezném az életelemekeket.³⁴ Ily módon a legfundamentáli-

³¹ Bettina Bergo egy tanulmányában ennek megfelelően „psziché-analízisnek” tekinti a *Másképp mint lenni*t (Bergo 2005: 122). Ezen azt érti, hogy Lévinas az interszubjektivitásban kifejeződő értelemet introspekció révén hozza felszínre, a husserli epoché sajátos megvalósításaként (Bergo 2005: 125).

³² Érdemes ezen a ponton utalni arra a párhuzamra, hogy Habermas szerint is az egyén által lefolytatott interakciók eredője a személyes identitás. Ezen interakciók nyelv-előtti változatának szintjén fogalmaz meg hasonló állítást Lévinas is.

³³ Tengelyi László ezt így fogalmazza meg: „a mondásnak ez a külön értelme szerkezetileg egybeesik az én és a másik elemi kapcsolatával” (Tengelyi 1998: 227).

³⁴ Ez a belátás az alapja Lévinas időre vonatkozó gondolatainak. Amennyiben ugyanis a másik táplálása a legelemibb viszonyulásom, annyiban létem egy nálamnál régebbi időre utal (az engem táplálóéra). Ez az időmegkettőződés, más szóval diakronia a legelső „ösbenyomásom”, ami minden további értelemképződés alapja (Lévinas 2004: 87). Vermes Katalin szerint az új időfogalomban gyökerezik az újfajta testhez való viszonyulás lehetősége. A monokrón időfelfogás alapján az idő múlása a test pusztulásával jár együtt. A diakrón időfelfogás viszont az idő adásának lehetőségét veti fel, ami a testi adás lehetőségére világít rá (Vermes 2006: 146).

sabb fenomenológiai tapasztalatként a másikkal való pre-kognitív viszonyt, a közelséget mutathatja be Lévinas, amiben az elemi etikai felelősség kifejeződik. A közelség leírásával Lévinas *Teljesség és végtelen*-beli célját teljesítette: körülményei leírásával körvonalazta egy nem intencionális értelemképződés feltételeit. Egy olyan értelemképződését, amely – tekintve, hogy passzív benne – megkerülhetetlen a szubjektum számára.³⁵

A közelségbeli másik iránti felelősség abszolút. Nemcsak abban az értelemben, hogy abszolút mértékben felelős vagyok a másikért („saját számból az ételt”), hanem abban az értelemben is, hogy minden Másikért ilyen felelősséggel tartozom, továbbá ez a felelősség nem az én választásom eredője, hanem ebben „találom magam”. Belátható, hogy a felelősség ilyen módon való felfogása nehézségeket szül, amint a másik mellett megjelenik a harmadik is. Mindkettejük iránt végtelen felelősséggel tartozom, aminek nem tehetek eleget egyszerre. A másik iránti felelősséget a mások megjelenése korlátozza (Lévinas 2004: 204). A korlátozás mikéntje kérdésként merül fel: az igazságosságra vonatkozó kérdésként.³⁶ Ez a kérdés Lévinas szerint a tudatosság, a létre vonatkozó reflexió, a „mondott” alapja (Lévinas 2004: 251). Vagyis az igaz, helyes kérdései, az emberi együttélés, együtt-cselekvés, a politi-

³⁵ Több kutató is rámutatott, hogy a Lévinas által felmutatott értelemképződési forma a pszichoanalízissel rokonítja a fenomenológiai vizsgálódást. Ez annál is inkább érthető, minthogy a pszichoanalízis kezdete óta nem tudatosuló értelemképződési folyamatok (és ezek torzulásainak) vizsgálatát tűzte ki célul maga elé. Vermes Katalin Lacan és Stern vizsgálódásaival hozza összefüggésbe az elemi felelősség értelemképződését: rámutat arra, hogy a közelség megléte vagy hiánya csecsemőkortól kimutatható jelentőségű a személyiségejlődés szempontjából. Az anya-csecsemő viszonyban a közelségben lezajló – szükségképpen nem-verbális, nem-intencionális – értelemképződési folyamatai azok, amelyek minden további értelemképződési, jelentés-létrehozási folyamat során meghatározóak (Vermes 2006: 163-164). Bergo egy tanulmányában a közelséget olyan traumának nevezi, mely trauma elől nem térhetünk ki, s melynek feloldása életünk további részében feladatot jelent számunkra, mely feladat elvégzésére tett kísérletek maguk az etikák (Bergo 2005: 126).

³⁶ Ugyanakkor – ahogy azt Simmons hangsúlyozza egy tanulmányában – a harmadik megjelenésével formát öltő igazságosság és politikum soha nem függetleníthető teljesen az elemi felelősségbeli gyökereitől. Sokkal inkább egyfajta „oszillációnak” kell tekintenünk morál és politika, elemi felelősség és igazságosság közti kapcsolatot, az utóbbiak csak az előbbiek talaján élhetnek tovább (Simmons 1999: 84).

kum keretei mind-mind a harmadik megjelenésével együtt merülnek fel, az abszolút elemi felelősségek korlátozandósága okán.³⁷

A mindennapi társadalmi valóságban az interszubjektív helyzetekben a mondásban megjelenő elemi felelősség helyére többnyire a mondottban kifejeződő abszolút felelősséget korlátozó normatív rendek (igazságosság-koncepciók) lépnek. Hiszen csupán így lehetséges társadalmi együttélés. Ugyanakkor fontos látni, hogy a mondott ilyen formán a mondásban gyökerezik. Hiszen a mondotról (tehát a jelentésekről) folytatott vitákban végső soron a mondásban kifejeződő értelem alapján igazodhatunk el. Az igazságosság-koncepciók a közelségben lezajló passzív értelemképződés eredőjeként kifejeződő elemi felelősség ősbenyomására vezethetők vissza. Ami azt jelenti, hogy megváltoztatásukra, ezen ősbenyomás felidézésével nyílik lehetőség.³⁸ Éppen ezért Lévinas szerint a filozófia feladata a mondás és mondott közti viszonyt szem előtt tartva az elemi felelősség felidézésének útját fenntartani (Lévinas 2004: 256). A következő fejezetben a felidezés lehetőségét vizsgálom meg.

1.3. Az elemi felelősség kifejeződésének akadályai és lehetősége

Lévinas legfontosabb gondolatainak ismertetése után lehetőségünk nyílik rátérni arra a kérdésre, hogy miként írható le az alapvető etikai viszonyhoz való visszatérés, más szóval az elemi felelősségre vonat-

³⁷ Arra, hogy pontosan milyen értelemben függ a mondott az elemi felelősség igazságosság-koncepcióvá alakításának mikéntjétől, Lévinas nem tér ki részletesen. Ugyanakkor Habermas segítségével erre a kérdésre választ adhatunk: a mondott jelentéslétrehozás eredője, a jelentés-létrehozás folyamata pedig egy igazságosság-koncepcióhoz képest zajlik (minderre visszatérek a következő szakaszban).

³⁸ Jonathan Crowe ezen túlmenően rámutat arra is, hogy a lévinasi belátások felől a „miért engedelmeskedjünk a jogszabályoknak?” kérdésre is újszerű választ adhatunk, vagyis a jogkövető magatartás újszerű forrására mutathatunk rá. Ez a forrás – tekintve, hogy a jogi rendszerek az igazságosság-koncepciók intézményesült formái – az elemi felelősség (Crowe 2006: 432). Ahogy azt Crowe maga is kiemeli, ezen összefüggésből kifolyólag mindazon jogelméletek számára, melyek etikai megalapozású jog mellett érvelnek – így Habermas jogfilozófiája számára is – kiemelkedően fontos lehet a lévinasi filozófia (Crowe 2006: 430).

kozó értelmképződés folyamata.³⁹ Az elemi etikai viszonyt a harmadik megjelenése (a társadalmi lét) okán írják felül az igazságosság különböző koncepciói. A harmadik megjelenésével a pre-kognitív, elemi felelősséget a kognitív igazságosság váltja fel. Ennek megfelelően Lévinas alapvetően a kérdés test-fenomenológiai megoldását vetíti előre. Eszerint az Arc és az iránta vállalt elemi felelősség, más szóval az igazságkonceptiók ősbenyomása, a passzív értelmképződés folyamata segítségével a másik testi közelségében, az érintésben, simogatásban idézhető meg (pre-intencionális szinten).

Lévinas talán legnagyobb eredménye a *Teljesség és végtelenben*, hogy bemutatja a pre-intencionális test, az intencionális-instrumentális munka és az etikai-nyelvi interszubjektivitás szintjei közötti kapcsolatot. Mint arra korábban már utaltam, ez a három viszonyulás egyidejűleg adott a kezdetektől fogva, vagyis a köztük lévő sorrend alapvetőségüket, nem pedig időbeliségüket tükrözi. A három különböző viszonyulás közti kapcsolat leírásával arra mutat rá Lévinas, hogy a jelentés-kialakítás folyamata nem választható el sem a legelembb testi folyamatoktól, sem a munkától, sem az elemi felelősségtől. A jelentés-kialakítás szó szerint jelentés-adás, az adás pedig eredendően életelem-adás, a Másik táplálása. Ennyiben a Másik tapasztalata egy minden mondott előtt kifejeződő elemi felelősséget implikál.

Az, hogy pontosan miként történik ez az értelmképződés, a kései főműből derül ki. Az elemi felelősség a mondasban fejeződik ki, a közelségben feltárulkozó szubjektum megjelenésével. A feltárulkozás a másokban hasadásélményt idéz elő, „valósággal a fenomenalitás összeomlását” (Lévinas 2004: 141).⁴⁰ Ez valójában cseppet sem kellemes

³⁹ Maga Lévinas a másikkal való elemi felelősség viszonyára kifejezetten nem-filozófiai tapasztalatként tekint, vagyis olyasvalamiként, amit akár a családban, akár a szerelemben megélhet az ember (Lévinas 2004: 191-192).

⁴⁰ Ennek a hasadásélménynek a husserli gyökereit Tengelyi világlátja meg egy helyen. Az önhasadás élménye Husserl elemzéseiben az idegen tapasztalathoz kötődik. Az idegen tudat azonosítása „felhasítja” saját tudatom egységét, amely elveszti egységében még adott egyértelműségét. Ezáltal válik lehetővé Husserl szerint a – pusztán saját tudatomat előfeltételező – „élménytől” megkülönböztetni a „tapasztalatot”. A tapasztalat olyan élmény, amelyben az idegen értelem nyoma is fellelhető (Tengelyi 2007: 211). Ennek megfelelően írja le „elemi tapasztalatként” Lévinas a Másikkal való viszonyban magában feltárulkozó felelősséget, és ennek megfelelően tekint erre mint hasadásélményre.

élmény Lévinas szerint, hiszen ilyenkor a talaj kicsúszik a lábunk alól, „anarchikus állapotba” kerülünk. Mégis ez szükséges ahhoz, hogy a másikat egyediségében észleljem, és szenvedéséért felelősséget vállaljak. Ettől kezdve a szubjektum a másikhoz láncolja magát, felelősséget vállal érte, szenvedése a másik általi szenvedés, élvezete a másik általi élvezet lesz. Egyúttal fel is szabadítja magát, kitör a mondott béklyóból, új jelentések kialakítására válik nyitottá (Lévinas 2004: 198).

A tekintetben a két főmű egy irányba mutat, hogy az interszubjektív viszony mélyén egy pre-intencionális etikai viszony van, mely elemi etikai viszony nem jelentés-kialakítási folyamatban, hanem passzív értelemképződési folyamatban fejeződik ki. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy az elemi felelősség a hétköznapi interszubjektív helyzetek többségében hallgatólagos bázis csupán, csak kivételes esetekben válik tényleges tapasztalattá. Vagyis társas cselekvéshelyzetekben ritkán tekintek a másikra Másikként. Kérdés, mi az, ami „elfedi” az Arcot, miért észleljük többnyire a Másikat a Más részeként? Lévinas *Teljesség és végtelen*beli álláspontja szerint létünk történelmi-társadalmi jellege felelős ezért. Az Én ugyanis nem csupán a Másikkal, hanem Másokkal is kapcsolatban áll, akikhez nem az elemi etikai felelősség, hanem a kognitív igazságosság optikáján keresztül viszonyul (Lévinas 1999: 178). Ebben az értelemben az elemi felelősség az igazságosság fundamentuma ugyan, ez utóbbi mégis elfedi.⁴¹ A társadalmi létben a Másik helyett többnyire a Mások egy tagjával kerülök kapcsolatba, akihez nem az etikai felelősséggel, hanem – jó esetben – a mindenkinek szóló igazságossággal viszonylok. Ebben az értelemben írja Lévinas, hogy „a történelemben való létezés kívül helyez tudatomon és lerombolja felelősségemet” (Lévinas 1999: 214). Mint láttuk a *Másképp mint lenni*ben is a harmadik megjelenéséhez köti Lévinas az Arc elfedését. Abban tehát alapvetően megegyezik a két mű végkicsengése, hogy az elemi felelősség kifejeződését létünk társadalmi mivolta, a harmadik jelenléte akadályozza. Aprónak tűnő, ám

⁴¹ Noha Lévinasnak nem explicit célja a kordiagnosztika, egy ilyen jellegű utalással erre vonatkozó gondolatairól is értesülünk. Nem meglepő módon kritizálандó pontként az Arc eltűnését, vagyis az emberek kicserélhetővé válását említi, hiszen ennek szélsőséges formája nem sokban különbözik a fizikai gyilkosságtól (Lévinas 1999: 255).

fontos eltérés ugyanakkor, hogy a későbbi főműben Lévinas az Arc elfedésének szükségességére is rámutat, ily módon egy olyan egyensúlyi állapotot ír le. Eszerint csak szükség esetén, nem pedig minden interszubjektív viszonyban alakítunk ki közelségi viszonyt.⁴²

Mint hogy a történelmi-társadalmi lét az, ami elfedi a hétköznapiakban az Arcot és ellehetetleníti az elemi felelősség kifejeződését, ezért pontosan ennek a létmódnak a felfüggesztése adja meg az Archoz való közelkerülés mikéntjét. Ezt Lévinas is megfogalmazza: „Amikor az ember valóban a Másikhoz közelít, kiszakad a történelemből” (Lévinas 1999: 35). A kérdés ezek után az, hogy miként írható le, az Archoz vezető út? Vagyis miként idézhető elő az Arc-észlelet? Lévinas ebben a kérdésben nem foglal egyértelműen állást a *Teljesség és végtelenben*, viszont egy tanulságos megoldási javaslattal előáll. Eszerint a „simogatás” mint sajátos érzékelési folyamat lehet alkalmas arra, hogy az Arccal való viszonyba szándékosan belehelyezkedjünk. A simogatás egyfelől *par excellence* testi viszonyulás. Ugyanakkor nem intencionális viszonyulás: a simogatott a legkevésbé sem rendeződik tárgyszerkezetbe, a simogatás felfedezés, vagyis az újra való nyitottsággal képzelhető csak el. Végezetül a simogatás során spontán módon értelem képződik, a simogatottban a Másik jelenik meg (Lévinas 1999: 219-221).⁴³

A *Teljesség és végtelenben* Lévinas a simogatás témáját az érosz fenomenológiája kapcsán elemzi. Így a simogatáshoz ambivalensen viszonyul, amennyiben azt az erotikus vágy beteljesüléséhez kapcsolva az élvezeti és nem az etikai beállítódáshoz köti. A későbbiekben az Érostól egye inkább eloldódik a simogatás problémája és annak álta-

⁴² Hasonló értelmezést találunk Tengelyi Lászlónál is, aki felhívja a figyelmet arra, hogy „ha egyszer végképp ráborul a fedés arra a mindennapiságában is rend-kívüli eseményre, amelyben véletlen találkozásból végtelen felelősség igénye támad, az erkölcsi rend etikai értelmét veszti” (Tengelyi 1998: 232). Ezen a ponton érdemes ugyanakkor felhívni a figyelmet arra a kérdésre, hogy mikor szükséges az Arc viszonyt megidézni? Álláspontom szerint a cselekvéskoordináció koordinációs helyzetek ilyen esetnek tekinthetők.

⁴³ A simogatás mellett a családon belüli viszonyok jelennek meg mint az Arc lehetséges tapasztalati forrásai. A *Teljesség és végtelenben* gyermek-szülő és a testvérek közötti kapcsolatot emeli ki Lévinas (Lévinas, 1999: 229, 239). A *Másképp mint lenni*ben hasonló szerepet az anya-gyermek kapcsolat tölt be, melyben a közelség elemi tapasztalatát átéli az egyén (Lévinas 2004: 109).

lános vonásai kerülnek előtérbe. A két főmű közt született *Nyelv és közelség* című tanulmányban a simogatás kifejezéssel már szinonimaként szerepel a – második főműben központi kategóriává előlépő – „közelség” fogalma. A közelséget, az érintkezést „eredeti nyelvnek”, „szavak és állítások nélküli nyelvnek”, „tisztá kommunikációnak” nevezi Lévinas (Lévinas 1997b: 124-125). A közelség, simogatás révén a Másikkal kerülök viszonyba, azt egyediségében észlelem.

A simogatás fogalma – más hasonló kifejezések társaságában, mint például az ölelés, érintés – a *Másképp mint lenni*-ben is gyakran megjelenik. Ahogy a *Nyelv és közelség*-ben itt is az érostól eloldott jelentésben. A simogatást és a vele rokon értelmű kifejezéseket a közelség viszonyának jellemzésekor használja Lévinas (Lévinas 2004: 128, 131, 144). Ebben az értelemben a műben centrális szerepet szab rájuk, hiszen a közelség a *Másképp mint lenni* centrális kategóriája. A simogatás és az ölelés kifejezi a közelség számos sajátosságát. Mint nem-intencionális, testi, ugyanakkor nem tárgyhoz való viszonyulás, a simogatás és ölelés képes a közelség viszonyát felidézni. A simogatásban a felek áthidalják a köztük lévő – térbeli és kategóriák szabta – távolságot. A simogatásban a felek egyediségükben vannak jelen, ilyenkor az elemi felelősség fejeződik ki.⁴⁴

Ily módon Lévinas az Archoz való hozzáférésnek egy test-fenomenológiai megoldását vázolja fel. A megoldás érthető: amennyiben az eredendően kognitív igazságosságtól annak gyökeréhez, az eredendően testi elemi felelősséghez szeretnénk visszatérni, úgy a megoldás kulcsa nem más, mint az Arccal az életelemek – vagyis a test – szintjén való kapcsolatkeresés, az érintés.⁴⁵ Lévinas szerint az

⁴⁴ Györgyjakab mindezt így jellemzi: „a simogatás példájának zsenialitása éppen abban rejlik, hogy egyszerre megvilágítható általa egy mindenféle tudást felszámoló viszonyulás lehetősége, ahol anélkül válik jelentéssé, hogy a simogatás tapasztalatává változott volna, ugyanakkor jelzi az intencionális viszonyba való átcúszás lehetőségét, kiemelve egyben azt is ezáltal, hogy vizsgálódásai nem egy sajátos területre szorítkoznak, hanem sajátosságuk a viszonyulás módjából fakad” (Györgyjakab 2007: 33).

⁴⁵ Vermes Katalin korábban már említett könyvében az elemi etikai viszony eredetének feltárásakor a budapesti iskola pszichoanalitikusának, Bálint Mihálynak az elméletéhez fordul. Bálint szerint a legegységibb viszonyulás – a „tacit érosz” – a kisgyermek és anya testi kapcsolatában gyökerezik, és ez munkál bennünk életünk során az interszubjektív viszonyaink pre-intencionális szintjén. Ennek a viszonynak a felidézé-

érintés, a simogatás képes a közelségi viszonyt felidézni, a másikkal testi kapcsolatot kialakítva fejeződhet ki az elemi felelősség.⁴⁶

2. A cselekvéskoordináció koordinációja és az elemi felelősség

Az előző szakaszban Lévinas filozófiáját két kérdést szem előtt tartva tekintettem át. Egyfelől arra kerestem választ, hogy miként írja le Lévinas azt az értelemképződési folyamatot, amely minden interszubjektív viszonyban potenciálisan lezajlik, és amelyre az új jelentések kialakításakor hallgatólagosan támaszkodunk. Másfelől azt vizsgáltam, hogy mi az, ami megakadályozza ezt az értelemképződést, és miként lehet ezt az akadályt elhárítani. Az alábbi szakaszban rátérek a tanulmány eredeti kérdésfelvetésére: hogyan oldható fel a cselekvéskoordináció koordinációjának problémája a passzív értelemképződés során kifejeződő elemi felelősség fogalma segítségével? Első lépésben azt az aporiát fejem ki, ami a cselekvéskoordináció koordinációjának pusztán habermasi társadalomelmélet keretei közötti megoldási kísérletekor áll elő, és ami indokoltta teszi a keretei közül való kilépést. Ezt követően, második lépésben azt a pontot kívánom megmutatni, ahol Lévinas és Habermas belátásai összeérnek. Végül pedig rátérek a cselekvéskoordináció-koordinációs mechanizmusok lévinasi-ánus kibővítésére, kísérletet téve az aporia feloldására.

sét tekinti Vermes a lévinasi elemi etikai viszonyhoz való visszatérés lehetőségének (Vermes 2006: 205).

⁴⁶ Ugyanakkor a francia szociológiai-filozófiai irodalomból – elsősorban Foucault óta – tudjuk, hogy a testi gyakorlatok legalább annyira társadalmi kontroll alatt állhatnak, mint amennyire a jelentések (a mondott) tartománya. A test legalább annyira ki van szolgáltatva a társadalmi tudás-hatalom konglomerátumnak mint a diskurzusok. Így az Archoz való visszatérés, az elemi felelősségre vonatkozó értelemképződés lehetőségét sem lehet pusztán a testi kapcsolatfelvétel, az érintés, simogatás formájában leírni. Ezért álláspontom szerint a lévinasi gondolatokat – egy társadalomelméleti igényű értekezésben – Foucault belátásaival kell kiegészíteni. A másikat nem elég egyszerűen megérinteni, az intencionalitás szintjéről nem elég a pre-intencionális szintre visszalépni. Ennél többre van szükség, ahhoz, hogy a másikat egyediségében észlelhessük, ahhoz, hogy az igazságosság-koncepciót felhasító értelemképződés folyamatát beindítsuk. Ez a több a „testek társadalmi rendjének megtöréseként” írható le.

2.1. A cselekvéskoordináció koordinációjának aporiája

A *kommunikatív cselekvés koordinációja* című tanulmányomban a cselekvéskoordináció koordináció folyamatát a morális fejlődés mechanizmusaira vezetem vissza. Habermas ebben a kérdésben Kohlberg morális fejlődés elméletére támaszkodik, ami egy a kognitív pszichológiai hagyományba ágyazott tanuláselmélet.⁴⁷ Kohlberg hasonlóan Piaget logikai formák fejlődésére vonatkozó elméletéhez a morális fejlődést is a tudat gondolkodási-struktúráinak fejlődéseként írja le (Kohlberg 1981: 133). A morális fejlődés abban az értelemben kognitív, hogy – hasonlóan a logikai fejlődéshez – ez is egyre fejlettebb kognitív struktúrák kialakulásaként ragadható meg. Az egyes morális fokok olyan egyensúlyi állapotoknak tekinthetők, amelyben az egyén egy stabil igazságosság-konceptió alapján koordinálja társas kapcsolatait. Amennyiben ez a stabil állapot gyakran bizonyul inadekvátnak, elveszti stabilitását. Az egyén nyitottá válik az új igazság-konceptiókra, vagyis új kognitív struktúrákat próbál ki és amelyik sikeresnek bizonyul, azt megszilárdítja magában (ezt fejezi ki, hogy új morális fokra lép).⁴⁸

Kohlberg elméletét fenomenológiaiilag úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az egyes morális fokok az életvilág (mint az előzetesen értelmezett jelentés-horizont) egy szeletének (az igazságosságra vonatkozó jelentéseknek) egyre racionálisabb változatait fejezik ki. Ennek megfelelően az igazságosság-konceptiók olyan reflektálatlan tudásbázisnak tekinthetők, amik a morális kérdésekben (és a cselekvéskoordináció módját illetően) hallgatólagosan eligazítanak minket. Keletkezésük kommunikatív aktusokhoz köthető, stabilitásukat az életvilág természetes beállítódásban adott reflektálatlan mivolta biztosítja (annyiban stabilak a morális kérdésekkel kapcsolatos jelentések, amennyiben nem reflektálunk rájuk). Ennek megfelelően úgy tűnik, hogy a kohlbergi elmélet tökéletesen beleillik *A kommunikatív cselekvés elmélete* fenomenológiai-nyelvfilozófiai elméleti keretébe: a morális fejlődést

⁴⁷ Kohlberg életművének bemutatásához lásd: Váriné 1994.

⁴⁸ Ebből a szekvenciális fejlődési modellből következik, hogy a morális fejlődés definíció szerint lassú folyamat. Hiszen az új morális fok, egyúttal egy új egyensúlyi állapot kialakulását jelenti, amelyből csak hosszú idő, sok kudarc után billen ki újra az egyén (Kohlberg 1981: 91).

cselekvéskoordinációs folyamatok és azok során újratermelt életvilágok stabilizálásának folyamataként írhatjuk le.

Álláspontom szerint azonban ez a felfogás belső ellentmondásokkal terhelt. Érzésem szerint sem Kohlberg sem Habermas nem néz szembe igazán azzal a kérdéssel, hogy miben különbözik az igazságosságra vonatkozó jelentés kialakítása, tetszőleges egyéb jelentés-kialakítási folyamattól. Ők az igazságosságra vonatkozó jelentés kialakítását a többi jelentés-kialakítási folyamattól minőségileg el nem térő folyamatnak tekintik. Vagyis úgy gondolják, hogy az igazságosságra vonatkozó jelentés is ugyanúgy születik, ahogy minden más jelentés: a problematikusává váló jelentés felülvizsgálatával. Álláspontom szerint azonban e tekintetben minőségi különbség van az igazságosságra vonatkozó jelentés és az egyéb jelentések között.

Az igazságosságra vonatkozó jelentés a jelentés-létrehozás fundamentumának tekinthető: ez határozza meg, hogy a többieknek minnek látom (tekintéllyel bíróként, versenytársként, egy szerep viselőjeként, közös normarendszer tagjaként vagy önmagában vett célként), és ennyiben ez határozza meg, hogy a jelentés-létrehozási mechanizmusokban hogyan tudok részt venni (a hatalomhoz igazodva, egyéni érdekeimet követve, a szerepek-normák logikáját követve vagy uralommentes vitával).⁴⁹ Álláspontom szerint az igazságosság-koncepció

⁴⁹ Az igazságosságra vonatkozó jelentés továbbá a személyes identitás alapjait érinti: az, hogy mi a válaszom a „ki vagyok?” kérdésre, elválaszthatatlan attól a kérdéstől, hogy „minek tekintem a többieket?” és, hogy ennek megfelelően miként kommunikálok velük (ne feledjük: a személyes identitás a lefolytatott interakciók eredője, és ennyiben az igazságosság-koncepciótól mindennél jobban összefonódik). Ezért az igazságosság-koncepció megváltoztatása egyúttal a személyes identitás megváltoztatását is implicálja. Belátható, hogy egy ilyen fundamentális szintű változás, kiemelt behatások eredményeként képzelhető csak el, ami felveti a kérdést, hogy hétköznapi jelentés-disszenzusos helyzetek ilyenek tekinthetők-e. Gondoljunk csak a self-védő mechanizmusok szociálpszichológiában részletesen tárgyalt irodalmára. Ezek arról tanúskodnak, hogy egy identitásom alapjait illető kérdésben soha nem érdekmentesen, hanem alapvetően saját selfem védeve interpretálok a valóságot. Így például a kognitív disszonanciákat sem objektív-racionális úton, hanem a selfemet gyengítő hatásokat ellensúlyozva, „racionalizálás” révén oldom fel (vö. Aronson 1987). Ez azt jelenti jelen esetben, hogy egy igazságosság-koncepciómmal ellenkező koncepcióval találkozva, elsősorban a sajátom védelmét tartom szem előtt, nem pedig egy racionalis mérlegelést. Ez a kérdés, ugyanakkor nem az elméleten belüli problémára vonatkozik. Ennél

(és az attól elválaszthatatlan személyes identitás) megváltoztatása kapcsán – szemben tetszőleges egyéb jelentésekkel – nem elegendő csupán a cselekvéskoordináció sikertelenségének (eltérő jelentések) és a sikertelenség feloldásának (közös jelentés létrehozása) logikájára utalni. Úgy gondolom, hogy e logika szerint nem írható le a morális fejlődési fokok közti átmenet.

Az igazságosság-koncepciók eltéréséből fakadóan megakadó cselekvéskoordináció (tehát a cselekvéskoordináció koordinációs helyzet), a cselekvők számára alapértelmezésben nem mint cselekvéskoordináció koordinációs helyzet jelenik meg, hanem egyszerű jelentésszisszenzusként. Ha ennek megfelelően, a cselekvők a jelentésszisszenzus feloldási gyakorlatát követve látnak megoldásához, vagyis saját jelentés-létrehozási módjuknak megfelelően, akkor paradox helyzetbe kerülnek. Hiszen az igazságosságra vonatkozó új konszenzuális jelentést – a különböző régi igazságosság-koncepciók által meghatározott – különböző jelentés-létrehozási módokkal kell létrehozniuk. Ez azonban definíció szerint lehetetlen, hiszen a közös jelentéshez hozzá tartozik annak közösen elfogadott igazolása is, ami a közös jelentés-létrehozásban születhet meg. A paradox feloldására a habermasi-kohlbergi elmélet keretei közt úgy nyílt lehetőség, hogy azt mondtam, az alacsonyabb igazságosság-koncepciójú fél jelentés-létrehozási módján hozzák létre az új igazságosság-koncepciót a felek (Sik 2008a: 25). Azonban ez a megoldás csak első pillantásra helytálló.

Ha a magasabb racionalitású igazság-koncepciót alacsonyabb racionalitású jelentés-létrehozási mechanizmus keretei között hozzák létre, akkor annak igazolása az alacsonyabb racionalitású cselekvéskoordinációhoz igazodik.⁵⁰ Ez pedig azt jelenti, hogy valójában nem történik meg a morális fok-váltás: hiszen bár propozicionálisan maga-

súlyosabb, immanens inkonzisztencia is terheli a cselekvéskoordináció koordinációjának egyszerű jelentés-létrehozási folyamattal való azonosítását.

⁵⁰ Így a második morális fokra lépő egyén csak a paranccsal tudja igazolni azt, hogy miért tartja igazságosabbnak a csere elvét a büntetés elvénél („mert megparancsolták”), a harmadik morális fokra lépő egyén csak a csere elvével tudja igazolni, hogy miért tartja igazságosabbnak a szerep elvet, a csere elvénél („mert jobban megéri”), a negyedik morális fokra lépő csak a szerep elvével tudja igazolni, hogy miért igazságosabbak a normák a szerepeknél („mert a tanár azt mondta”), a posztkonvencionális fokra lépő pedig csak a normarendszere hivatkozhat („mert ez a norma”).

sabb morális foknak megfelelő igazságosság-koncepciót sajátít el az egyén, azonban igazolása nem a magasabb morális fok szerinti. Így valójában a magasabb igazságossági fokhoz tartozó jelentést relative dogmatikus jelentésként sajátítja el, egy a morális fokának nem megfelelő igazolási háttérrel. Fontos, hogy lássuk: a problémát az okozza, hogy az igazságosságra vonatkozó jelentés kitüntetett, amiatt, mert nem csupán propozicionális szinten, de magában a jelentés-létrehozási módban is megjelenik. Ezért performatív ellentmondással jár, ha egy igazságosság-koncepciót a nálánál alacsonyabb igazságosság-koncepciónak megfelelő eljárásban akarunk igazolni.⁵¹ Ez azt jelentené, hogy az igazságosság-koncepciót ténylegesen nem érti az egyén: ha alacsonyabb racionalitású cselekvéskoordinációval akarja igazolni a magasabb racionalitású igazságosság-koncepciót, akkor pusztán az igazoló beszédaktus kimondásával (a kevésbé racionális cselekvéskoordinációval) ellentmond a kimondott propozicionális tartalomnak (a cselekvéskoordinációnál racionálisabb igazságosság-koncepciónak).

Álláspontom szerint mindebből az következik, hogy a morális fejlődést pusztán jelentés-létrehozási eljárások folyamataként nem lehet leírni. Hiszen ha sem az alacsonyabb morális foknak megfelelő cselekvéskoordinációs eljárás keretei között, sem egyéb jelentés-létrehozási folyamatban nem lehet létrehozni az új igazságosság-definíciót (a morális szintjének megfelelő igazolással), akkor semmilyen beszédaktusokhoz kötődő jelentés-létrehozással. Úgy gondolom, hogy a kohlbergi-habermasi fejlődéelmélet ezen a ponton zsákutcába vezet, egy aporiához. Az aporiát jól láthatóan az okozza, hogy a morális fejlődési szintek közti átmenet a habermasi-kohlbergi elméletben jelentés-létrehozási folyamatként írható le. Azonban maga a jelentés-létrehozás vagy a magasabb vagy az alacsonyabb másik morális fokhoz kötődik. Az igazságosságra vonatkozó jelentés kialakítása a magasabb morális foknak megfelelő jelentés-létrehozással nem történhet meg, hiszen arra a racionalizálандó fél nem képes. Ugyanakkor az

⁵¹ Azt mondhatjuk, hogy az igazságosság-koncepcióra vonatkozó jelentést definíció szerint nem lehet dogmatikus eljárásban elsajátítani, mert az önellentmondáshoz vezetne. Ebben az esetben maga az elsajátított propozíció más morális szintet fejez ki, mint az igazolása.

alacsonyabb morális fokon elsajátított magasabb racionalitású igazságosság-koncepció performatív ellentmondást implicál. Ilyenformán a habermasi-kohlbergi elméleti keretben nem tudunk rekonstruálni olyan közös jelentés-létrehozási mechanizmust, ami átvezet a magasabb morális fokokra.

Ha a habermasi-kohlbergi keretek között ilyen jelentés-létrehozási mechanizmust rekonstruálni nem is tudunk, de az apóriát tisztázva rekonstruálhatjuk, hogy hogyan nézne ki egy ilyen mechanizmus. Mindenek előtt egy nyelv-előtti értelemképződési folyamatot keresek: egy ilyen folyamat mentesül a bemutatott apóriától, amennyiben nincs a nyelvi jelentés-létrehozás (beszédaktusok) igazságosság-koncepcióktól való függőségének kitéve. Másrészt a keresett értelemképződési folyamatnak valamilyen módon biztosítania kell az igazságosság-koncepciók újraalapozását. Vagyis benne olyan morális értelemnek kell kifejeződnie, ami alternatívája mind a magasabb mind az alacsonyabb morális fokon álló egyén igazságosság-koncepciójának, és ami ilyenformán egy új, közös igazságosság-koncepció kialakításának alapja lehet. Egy olyan nem-nyelvi értelemképződési folyamatot keresek tehát, ami képes arra, hogy kiszakítsa a jelentés-létrehozás és a jelentés-létrehozás során újratermelt életvilág kontextusából a cselekvéskoordinációt, ami képes arra, hogy egy nyelv-előtti értelemképződés során kifejeződő jelentésben alapozza meg magát a nyelvi jelentés-létrehozáshoz szükséges morális bázist.

A morális fejlődés ilyen jellegű felfogása egy fontos ponton szakít a kohlbergi-habermasi fejlődésemeléttel. Habermas és Kohlberg a hegeli „megszüntette megőrzés” logikáját kritikátlanul átveszi: az igazságosság új jelentéseit a régiek antitézisének tekinti és ilyenformán egy kizárólag kognitív folyamatokkal jellemezhető kontinuum fejlődési pályát anticipál, ami végső soron inkonzisztensnek bizonyul. Ezzel a felfogással szakítva, azt javaslom, hogy az erkölcsi fejlődési fokok közötti átmenetet „szakadásokként” képzeljük el. Induljunk ki abból, hogy az egyes erkölcsi fokok közötti átmenetet minden esetben egy „hasadás-élmény” előzi meg, mely hasadás-élmény felszakítja az életvilág (az igazság-koncepció) természetességét.⁵² Arra ösztönöz, hogy annak egy

⁵² Az életvilág természetességét megtörő – és ahhoz képest fundamentális – hasadás-élmények az utóbbi évtized fenomenológiai kutatásainak egyik legfontosabb vizsgálá-

szeletét (személyes identitásom, igazságosság-koncepcióm) mint újra-definiálандót lássam, eredeti formájában megtagadjam és újrafogalmazzam. Ennyiben a morális fejlődési fokok közti átmenetet részben újat-kezdésként (diszkontinuitásként) írom le, nem tisztán a régi folytatásként (kontinuitásként). Ezt a megközelítést az is alátámasztja, hogy az életvilágok egyre racionálisabb fokai egyre reflektáltabb viszonyulást feltételeznek. A reflexió egyre magasabb fokai egyfajta „Gestalt-váltásként” értelmezhetők: ami korábban dogmatikus volt, az a magasabb fokon igazolandóként jelenik meg. Ebben az értelemben sem kontinuos az életvilágok racionalizálódása.

Persze ahhoz, hogy az életvilág fejlődését szakadásokkal tarkított folyamatként írassuk le, az életvilág felhasításának lehetőségét konceptualizálni kell. Az életvilág (igazságosság-koncepció) felhasadása olyan értelemképződési mechanizmusok során történhet meg, amelyek az életvilág újratermeléséhez képest fundamentálisak. Ezek a nyelv előtti folyamatok test-fenomenológiailag ragadhatók meg. A nyelv-előtti értelemképződési folyamatokban kifejeződő értelem – elementáris mivoltából kifolyólag – az életvilág jelentéseit felülírja. Ennek köszönhetően képes felhasítani az életvilág jelentés-horizontját. Az életvilág (igazságosság-koncepció) felhasadásakor egy az életvilágtól független – ahhoz képest archaikus – értelemképződési folyamat eredményeként létrejött jelentés-tartományhoz térünk vissza. Ez a jelentés-tartomány tekintve, hogy független az életvilágtól és annak újratermelési folyamataitól is, egy olyan konszenzus lehetőségét rejt magában, ami segíthet maguknak a jelentés-létrehozási mechanizmusoknak az újraindításában.

A cselekvéskoordináció koordinációs helyzetekben pontosan ilyen konszenzuális bázisra van szükség: egy nyelv előtti – és ennek megfelelően életvilág előtti – értelemképződési folyamatban kifejeződő normatív alapra, ami biztosítja életvilág (az igazságosság-koncepció) újrafogalmazásának talaját. A cselekvéskoordináció koordinációs

ti tárgyává léptek elő. Ilyen hasadás-élményeket tárgyal például, „sorsesemény” néven Tengelyi László *Élettörténet és sorsesemény* című könyvében: „a sorsesemény szó olyan – állíthatjuk – magától meginduló, uralhatatlan módon lejátszódó, földalatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet terem”. (Tengelyi 1998: 199).

helyzeteket ennek megfelelően olyan folyamatokként írom le, amelyekben az igazságosság-koncepció újrafogalmazását egy nyelv előtti értelemképződési folyamat által kiváltott hasadás-élmény előzi meg. Ez bontja meg az életvilágba ágyazott igazságosság-struktúrát, és az ebben kifejeződő értelem szolgál az igazságosság-koncepciók kialakításának bázisául. A habermasi-kohlbergi elmélet keretei közt azonosított aporia ennek segítségével oldható fel: hiszen egyrészt lebontja az életvilág szintjén lévő igazságosság-struktúrákat (amik különbsége okozza a cselekvéskoordináció koordinációjának problémáját), másrészt konszenzuális bázisául szolgál egy új, közös igazságosság-struktúra kialakításának (ami a cselekvéskoordináció koordinációjának kulcslépése). Az igazságosság-koncepciók újrafogalmazását követően – a korábbiakban leírtaknak megfelelően – nyílik lehetőség a jelentés-létrehozás magasabb racionalitási fokon történő megismétlésére, vagyis az életvilág racionálisabb formában történő újratermelésére.

A kommunikatív cselekvés elméletében maga Habermas is vizsgálja a kommunikatív cselekvés nyelv előtti előfeltételeinek problémáját. A *Vallási élet elemi formáiban* kidolgozott durkheimi szakrális rítusokat tekinti a nyelvi társadalmi integráció előképének és egyúttal a kommunikatív cselekvés filogenetikus kialakulási feltételének. Belátható ugyanakkor, hogy ezekre a rítusokra – tekintve, hogy ezek az archaikus társadalmakra vonatkoznak – nem támaszkodhatunk a nyelv előtti értelemképződési folyamatok leírásakor. Ezért ezen a ponton a habermasi társadalomelmélet kereteiből kilépek. Egy olyan értelemképződési folyamat leírásához fordulok, ami egyfelől nyelv-előtti, másfelől képes az igazságosság-koncepciók megalapozására. Ilyen leírásnak tekintem Emmanuel Lévinas fenomenológiai vizsgálódásait, ezek tárgyalásával folytatom a dolgozatot.

2.2. A jelentés-kialakulás két szintje: értelmképződés (Lévinas) és jelentés-kialakítás (Habermas)

Lévinas és Habermas neve ritkán szerepel közösen egyazon gondolatmeneten belül.⁵³ Ennek elsődleges oka az, hogy terminológiájuk jelentősen eltér egymástól. Ezzel összefüggésben problémahorizontjuk is alapvetően különbözik. Álláspontom szerint azonban mindezek ellenére belátásaik szintetizálhatók egyazon értelmezési keretben. Az értelmezési keretet munkájuk közös vonásai alapozzák meg: alapvetően mindketten – az instrumentális-monologikus megközelítéssel szemben – az interszubjektív értelmképződés mellett kötelezik el magukat, ennek egyúttal morális-etikai dimenziót is tulajdonítva. Továbbá mindketten elméletük központi elemévé teszik az elsősorban kommunikációként felfogott nyelvet. Módszerüket illető hasonlóság, hogy mindketten rekonstruálnak egy olyan bázist, melyre az interszubjektív helyzetekben hallgatólagosan támaszkodunk (ez Habermas esetében az „ideális beszédhelyzet”, Lévinas esetében pedig az „Arccal való viszony”, illetve a „közelség”).

Végül megemlítendő, hogy mindketten eltéphetetlen szálakkal kötődnek a Husserl filozófiájából kinövő fenomenológiai tradícióhoz. Ahogy az köztudott, a husserli filozófia a monologikus tudat értelmképzési folyamataira fókuszál. Az értelmképződés monologikus tudaton alapuló megközelítéséből fakadó problémákat Lévinas és Habermas egyaránt az interszubjektív értelmképződési folyamatok elemzésével próbálták megoldani. Igaz, megoldási kísérleteik ezen a ponton kettéválnak a fenomenológiai tradíció két eltérő ágához való

⁵³ Természetesen akadnak kivételek. Úttörő szándékkal íródott Johan Vetlesen *Worlds apart?* című tanulmánya, amiben Habermas és Lévinas morálfelfogását hasonlítja össze (Vestlen 1997). Egy nagyobb morálfilozófiai vállalkozás keretében Robert Gibbs is kiemelt figyelmet fordít *Why Ethics? Signs of Responsibilities* című könyvében Habermas és Lévinas morálfilozófiájának viszonyára (Gibbs 2000, különösen 133-156). Megemlíthető továbbá Nicolas Smith tanulmánya, amiben Lévinas munkásságát Habermas *Filozófiai diskurzus a modernségről* című könyve alapján értékeli (Smith 2008). Végezetül a jelen dolgozat szempontjából legfontosabbnak Steven Hendley tanulmányait és könyvét kell kiemelni, melyben a habermasi és lévinasi gondolatokat a morálfilozófia megalapozására tett két legjelentősebb kortárs kísérletként abból a szempontból veti össze, hogy a kommunikatív racionalitás vagy a lévinasi közelség tekinthető fundamentálisabbnak (Hendley 1996, Hendley 2000, Hendley 2004).

kapcsolódásuk szerint. Lévinas a francia fenomenológiai hagyomány pre-intencionális, test-központú talaján áll.⁵⁴ Ennek megfelelően az interszubjektív pre-intencionális szintjére fókuszál, a „face-to-face” viszonyokban passzívan lezajló értelemképződésre. Habermas – első sorban Alfred Schützhez kapcsolódva – nem lép ki az intencionális fenomenológia keretéből, ő az intencionális interszubjektív értelemképződési folyamatokat (a beszédaktusokat) vizsgálja.⁵⁵ Ez a különbség egyfelől megnehezíti az értelmező dolgot, másfelől termékeny belátások reményével kecsegtet, amennyiben Lévinas és Habermas vizsgálódásai a jelentés-kialakulás komplementer tartományaira irányulnak.

A kommunikatív cselekvés elmélete mélyén általános társadalomelméleti problémafelvetést találunk. Habermas első sorban arra a klaszikus szociológiai kérdésre keres választ, ami minden társadalomelmélet kiindulópontja: hogyan lehetséges társas cselekvés? Ennek megfelelően azt mondhatjuk, hogy a jelentés-kialakulás problémakörével Habermas tágabb megközelítésben általános társadalomelméleti kérdésként (milyen szerepet tölt be a jelentés-kialakítás folyamata a társadalmi integrációban?), szűkebb megközelítésben cselekvéselméleti kérdésként (hogyan írható le az együtt-cselekvéshez szükséges jelentés-horizontot helyreállító cselekvés?) foglalkozik. Így elméletében a jelentés-kialakulás, az intencionális cselekvés formáját ölti: akár az életvilág révén, akár cselekvéskoordinációs mechanizmus révén hozunk létre jelentéseket, mindkét esetben aktív jelentés-tulajdonításról beszélhetünk. Ezzel összhangban figyelmét a jelentések egy sajátos körére fókuszálja: azokra a jelentésekre, amelyek a társadalmi integrá-

⁵⁴ Vermes Katalin érzékletesen foglalja össze Lévinas és Merleau-Ponty test fenomenológiája közti hasonlóságokat és különbségeket (Vermes 2006: 153-159).

⁵⁵ Annak a háttérben, hogy a Schützre visszavezethető fenomenológiai szociológia szükségképpen az intencionális tudaton alapul, az áll, hogy Schütz Husserl vizsgálódásait Max Weber cselekvéselméletével ötvözte. Weber szerint pedig a cselekvés és viselkedés közti különbséget éppen a cselekvéshez kapcsolt értelem, vagyis az intencionalitás adja. Emiatt definíció szerint nem fókuszálhat egy weberi kötődésű cselekvéselmélet a pre-intencionális sajátosságokra, hiszen azok viselkedés kérdésköréhez tartoznak (ami Weber nyomán nem tartozik a szociológia tárgyához).

ció szempontjából relevánsak.⁵⁶ Ezek a jelentések definíció szerint nyilvánossá tehetők, ennyiben pedig közös jelentés-horizont alkotó-elemei lehetnek.

Lévinast ezzel szemben nem motiválják se társadalomelméleti se cselekvéseméleti megfontolások. Célja sokkal inkább egy a társadalomtól és a cselekvéstől független – és ennyiben fundamentálisnak tekinthető – értelemképződés nyomába eredni. Ezt szem előtt tartva érthetők meg eljárásának legfontosabb vonásai. Az általa keresett értelem nem lehet társadalmi, nem lehet a „mondott” része, hisz az már származtatott. A keresett értelem továbbá nem lehet cselekvés eredője, hisz a cselekvés, az aktivitás szükségképpen beágyazódik az életelemekkel való viszonyba és ennyiben tőlük függő. A keresett értelem – kizárásos alapon – a passzív szubjektum számára fejeződik ki, mégpedig az életelemek komplementere, a Másik révén. Hiszen csakis a Másikkal kerülhet viszonyba a passzív szubjektum, mégpedig annyiban, amennyiben az megszólítja őt. A megszólításban értelem fejeződik ki. Itt megint figyelembe kell venni, hogy ez az értelem nem lehet a „mondott” része, vagyis nem lehet kialakított közös jelentés, tehát nem lehet a Másik aktivitásának eredője, hiszen az a társadalmiától függ. Így végül marad a passzív szubjektum számára a Másik passzivitásában kifejeződő értelem, ami nem más mint az elemi felelősség. Akárcsak Habermast, Lévinast is a jelentések egy jól meghatározott köre érdekli: a passzív értelemképződés során kifejeződő fundamentális értelem, vagyis az elemi felelősség. Az elemi felelősség sajátossága, hogy nyilvánossá nem tehető, hiszen nem írható le a mondott kategóriáival. Az elemi felelősség ennek megfelelően nem egy jelentés-kialakítási folyamat során, hanem értelemképződés során – a közel-ségben – jön létre.

Amikor Habermas kérdésfelvetését a jelentés-létrehozás leírására vonatkozó kérdésként, Lévinas kérdésfelvetését pedig az értelemképződés leírására vonatkozó kérdésként jellemzem, a jelentés-kialakulás két szintjét különböztetem meg egymástól. Mindkét szint interszubjektív viszonyt előfeltételez, ugyanakkor az

⁵⁶ A jelentések potenciálisan a popperi értelemben vett három világ entitásaira vonatkozhatnak. Lévinasszal azt mondhatnánk, hogy ezek a mondott jelentés-készletét fedik le.

interszubjektivitás két különböző szintjét. A két szint mindenek előtt abban különbözik egymástól, hogy a lévinasi értelemben vett értelemképződés pre-intencionális, míg a habermasi jelentés-létrehozás intencionális. Az értelemképződésben passzívak a szubjektumok. Pontosan passzivitásukkal segítik elő, hogy egy eredendő értelem kifejeződhessen. A jelentés-létrehozás cselekvés. Ennek során a felek nem megszületni hagynak egy jelentést, hanem létrehozzák azt. Ebben az értelemben mondható, hogy Lévinas és Habermas a jelentés-kialakulás különböző szintjein mozog.

A két szint nem csupán abban tér el egymástól, hogy a jelentés-kialakulás két különböző módjával jellemezhetők, hanem ezzel összefüggésben a jelentések sajátos köre rendelhető hozzájuk. Lévinast az elemi felelősség érdekli. Ez az értelem minden további jelentés-létrehozás keretfeltételeit alkotja, amennyiben ez motiválja magukat a jelentés-létrehozási mechanizmusokat (minthogy elemi szinten felelős vagyok a másikért, vele meg akarom osztani jelentés-horizontom). Habermast ezzel szemben a nyilvánossá tehető jelentések érdeklik és azok tudatos kialakítási folyamata, vagyis a mondott kialakítási feltételei. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a Habermas által vizsgált tartomány ott kezdődik, ahol a Lévinas által leírt véget ér: Habermas a mondottban, Lévinas a mondasban kifejeződő értelemre és ezek kialakulási folyamatára fókuszál. Álláspontom szerint Lévinas és Habermas vizsgálódásai ilyenformán kiegészítik egymást. Lévinas arra a kérdésre válaszol, hogy mik tekinthetők azon értelemképződés sajátosságainak, mely értelem minden további jelentés-kialakulás előfeltétele. Habermas pedig arra a kérdésre válaszol, hogy mik minden további jelentés-kialakítás sajátosságai. Ennek megfelelően a válasz arra a kérdésre, hogy milyen viszonyban áll egymással a két szint, úgy fogalmazható meg, hogy egymás komplementerei. Lévinas a jelentés-létrehozás szempontjából fundamentális jelentés kialakulásával foglalkozik, Habermas pedig a hétköznapi jelentések kialakulásával.

A két szint közötti kapcsolatot a szerzők igazságosságra vonatkozó belátásai révén tehetjük explicitté.⁵⁷ Habermas álláspontja szerint

⁵⁷ Ezen a ponton érdemes megvizsgálni, hogy miként vetette össze Tengelyi az elemi felelősséget és a kategorikus imperatívusszal (a kérdésnek amiatt van kiemelt jelentősége, mert Habermas saját diskurzusetikáját a kanti etika továbbfejlesztésének tartja,

adott jelentés-létrehozási (cselekvéskoordinációs) mechanizmus racionalitása a cselekvők morális fejlődési fokára vezethető vissza. Adott morális fejlődési fok az igazságosság adott racionalitású koncepciójával jellemezhető. Így végső soron a jelentés-létrehozás racionalitása a cselekvők igazságosság-koncepciójának függvénye. Lévinas szerint az igazságosság mindig egy származtatott fogalom. Az abszolút elemi felelősséget a harmadik megjelenésével (a társadalmi létben) korlátozni kényszerülünk. Az abszolút elemi felelősséget ezért az igazságosság egy koncepcióján alapuló morális rendszer formájára hozzuk. Jól látható, hogy az igazságosság-koncepció Habermas számára a kiindulópont, Lévinas számára pedig a végpont. Ebben az értelemben fundamentálisabbak a lévinasi vizsgálódások.⁵⁸

Másképp megfogalmazva: míg Lévinas a jelentés-létrehozás leg-
elemibb szintjét rekonstruálja, amikor a jelentés-létrehozás alapjának
(az igazságosság-koncepciónak) az alapját keresi, addig Habermas a
jelentés-létrehozás hétköznapi szintjét vizsgálja. Így érthetővé válik,

amennyiben az erkölcsi törvény általánosíthatóságát egy tényleges gyakorlati vitában horgonyozza le). Mint korábban említettem Tengelyi álláspontja szerint a kettő egymásra visszavezethetetlen, ám egymást kiegészítő jellegű (Tengelyi 1998: 277). Az elemi felelősség és az erkölcsi törvény ennek megfelelően a moralitás két különböző forrására utalnak. Előbbi egy pre-intencionális értelemképződésre, utóbbi pedig egy kognitív jelentés-létrehozásra. Ez a két különböző forrás álláspontom szerint különböző helyzetekben fontos. Utóbbi azokban a helyzetekben, amikor igazságosság-koncepciókhoz mérünk jelenségeket, előbbi azokban a helyzetekben, amikor igazságosság-koncepciókat kívánunk összevetni (erre szolgálnak például a cselekvéskoordináció koordinációs helyzetek is). Tengelyitől eltérő módon tárgyalja David Michael Levin a kategorikus imperatívusz és az elemi felelősség viszonyát. Ő úgy látja, hogy Lévinasnál a kategorikus imperatívusz testív tételéről (embodiment) beszélhetünk. Vagyis arról, hogy a kötelességként felfogott morális törvény a Másik testi mivoltában való megtapasztalásából (Arcának megpillantásából) közvetlenül fakad (Levin 2001: 12-18).

⁵⁸ Hendley – Charles Taylor egy tanulmányában kifejtett álláspontjához hasonlóan (Taylor 1991) – úgy gondolja, hogy Habermas nem ad választ arra a kérdésre, hogy *miért* viselkedjünk morálisan inkább és járunk el kommunikatív cselekvés szerint minthogy a stratégiai céljainkat szem előtt tartva torzított beszédaktussal (Hendley 2004: 159-160). Erre a miérre válasz szerint a lévinasi filozófia. Ebben az értelemben egyet értek Hendley konklúziójával miszerint a „a kommunikatív cselekvés proceduális követelményeinek teljes tudatos elsajátítása nem lenne lehetséges olyan valaki számára, aki nem képes az érzékenység fenti [Lévinas által leírt] formájára” (Hendley 2004: 169).

hogy miért nem szükséges minden egyes cselekvéskoordináció során a közelségi viszonyhoz visszatérni. A különböző hétköznapi cselekvéskoordinációs helyzetek, mind valamilyen erkölcsi rendszerbe ágyazódnak, az igazságosság adott racionalitású koncepcióján alapulnak. Ilyenkor a mondottra vonatkozó konszenzus kialakítása a cél, és ennek megfelelően nem az elemi etikai viszony, hanem az arra épült igazságossági koncepció a mérce (abban az értelemben, hogy az igazságosság-koncepció szabja meg az adekvát jelentés-létrehozási módot). Ennek megfelelően, ezekben a helyzetekben ténylegesen nem Arként jelenik meg a másik, hanem az erkölcsi rendszer által megszabott cselekvésperspektívának megfelelő kategória egy tagjaként (tekintéllyel bíróként, versenytársként, egy szerep viselőjeként, közös normarendszer tagjaként vagy önmagában vett célként). A jelentés-létrehozás ezekben az esetekben az erkölcsi rendszer szabta szabályok szerint történik.

Az elemi etikai viszonyhoz való visszatérés igénye azokban az esetekben merül fel, amikor az azon alapuló erkölcsi rendszer válik kérdésessé. Ilyen helyzetek a cselekvéskoordináció-koordinációs szituációk. Ezekben a helyzetekben pontosan az a cél, hogy a felek az igazságosság adott jelentéséről, az azon alapuló erkölcsi rendszerről, és az abból következő cselekvéskoordinációs módról jussanak konszenzusra. Láthatóan ilyenkor az elképzelhető legfundamentálisabb kategóriáikat kell megkérdőjelezniük a cselekvőknek. Erre azonban nincs mód pusztán intencionális szinten, beszédaktusok sorozatában, hiszen az intencionális jelentés-létrehozás már mindig feltételezi az igazságosság egy koncepcióját, és a cselekvéskoordináció (jelentés-létrehozás) ezen alapuló adekvát módját. Ilyenkor tehát pre-intencionális szintre kell visszalépniük a cselekvőknek. Magát az igazságosság-koncepciójukat kell megnyitniuk és ennek révén az adekvátnak hitt cselekvéskoordinációs mechanizmusukat kell felfüggeszteniük. Ilyenkor – tehát a cselekvéskoordináció-koordinációs helyzetekben – válik szükségessé az a hasadáselmény, amit az Arcszelet idéz elő.

Az igazságosság-koncepcióra vonatkozó jelentés-kialakítás eltér a hétköznapi jelentés-kialakítási helyzetektől. Minthogy ez magára a jelentés-létrehozást meghatározó – és ennyiben legfundamentálisabb – kategória újradefiniálására vonatkozik, ezért ennek során pontosan a

jelentés-létrehozás megszokott mechanizmusa az, ami nem alkalmazható. Ilyenkor minden jelentés-létrehozástól független (passzív) értelemképződésre van szükség. Ez egyedül az Arc-észleletben adott. A másik Másikként való észlelete egy minden jelentés-létrehozást megelőző jelentés-adást tartalmaz: az elemi felelősséget fejezi ki. Az elemi felelősség szintjén, a másikat egyediségében tekintve, a legelemibb hasadásélmény fennállta esetén nyílik lehetőség a jelentés-létrehozás szempontjából legfundamentálisabb kategória, az igazságosságra vonatkozó új jelentés kialakítására. Ebben az értelemben a cselekvéskoordináció koordinációs mechanizmusok sikerességét alapvetően meghatározza, hogy a feleknek sikerül-e visszatalálniuk az elemi felelősség szintjére.

2.3. A cselekvéskoordináció-koordináció fokai és az elemi felelősség

A cselekvéskoordináció koordinációjának mechanizmusát korábban a cselekvéskoordinációt meghatározó igazságosságra vonatkozó jelentés, a racionalizálendő fél morális fokánál eggyel magasabb morális fokon történő újradefiniálásaként írtam le. A probléma ezzel a definícióval az volt, hogy az igazság-koncepció újradefiniálásának folyamatát nem lehetett egyszerű jelentés-létrehozásként leírni. Hiszen nem kerülhet rá sor sem a racionalizáló morális fokának (azt a racionalizálendő nem ismeri), sem a racionalizálendő morális fokának (ez esetben dogmatikus jelentésként rögzülne a racionálisabb igazságosság-koncepció, ami performatív ellentmondást implikál) megfelelő cselekvéskoordináció keretében.

Ebből a felismerésből kiindulva fordultam Lévinas test-fenomenológiailag megalapozott etikájához. Lévinas elemi felelősség fogalma segítségével úgy gondolom feloldható a cselekvéskoordináció koordinációjának habermasi-kohlbergi elméletben azonosított apóriája. Az elemi felelősség egy elementáris benyomás, eredendőbb mint az életvilág szintjén lévő igazságosság-koncepciók.⁵⁹ Amennyi-

⁵⁹ Az elemi felelősség ősbenyomás, és mint ilyen, egyúttal valóságosabb is minden igazságosság-koncepciónál, amennyiben az ősbenyomás minden további benyomás valószerűségének biztosítója.

ben sikerül kifejezni, úgy felülírja az igazságosság-koncepciók érvényességét. Ennek megfelelően mondhatjuk azt, hogy a kifejeződő elemi felelősség „felhasítja az életvilág jelentés-horizontját”, azt egy pusztán a testi közelségből fakadó jelentés-tartománnyal váltja fel. Ez a testi közelség implikálta jelentés-tartomány nem esetleges, hanem abszolút és univerzális. Ennek megfelelően ugyanabban a formában adott a cselekvők számára, vagyis ez egy közös jelentés-tartomány (ugyanakkor nyelviileg nem tehető közössé, vagyis pusztán az interakció résztvevői számára adott). A közös jelentés-tartomány morális jelentést fejez ki: az elemi felelősséget. Ennyiben ugyanazt a funkciót tölti be, amit az igazságosság-koncepciók: meghatározza, hogy miként látom a társam (olyasvalakiként, akinek akár a helyében is lehetnék, akiért abszolút felelősséggel tartozom) és, hogy miként viszonyulok hozzá a jelentés-létrehozási folyamatban (kölsönösen kinyitjuk egymás felé életvilágunk, vagyis jelentéseket adunk egymásnak és fogadunk el egymástól).

A közelségben kifejeződő elemi felelősséget ez utóbbi sajátossága teszi alkalmassá a cselekvéskoordináció koordinációjának biztosítására. A közelségben kifejeződő elemi felelősség egy olyan konszenzuális bázisnak tekinthető, ami nem nyelviileg realizálódik, ugyanakkor a nyelvi cselekvésekhez szükséges morális háttérrel biztosítja. A cselekvéskoordináció koordinációja ennek megfelelően a lévinasi belátásokkal alapozható meg. Az eltérő racionalitású életvilágok összehangolása egy olyan folyamatként írható le, amely során a dogmatikus jelentést magasabb racionalitású jelentés-létrehozási folyamat keretében újra létrehozzák a cselekvők. A magasabb racionalitású cselekvéskoordináció a magasabb morális foknak megfelelő igazságosság-koncepció elfogadásával sajátítható el. A magasabb morális foknak megfelelő igazságosság-koncepció elfogadása egy olyan interakciót feltételez, mely során első lépésben a cselekvők közelségi viszonyt kialakítva, felhasítják az életvilágba ágyazott igazságosság-koncepcióikat, és az elemi felelősség morális koncepciója szerint viszonyulnak egymáshoz. Ilyenformán elkerülik azt az apóriát, amibe akkor kerülnének, ha eltérő racionalitású igazságosság-koncepciójukból következő cselekvéskoordinációjukat próbálnák alkalmazni. Az elemi felelősség beállítódásában nem az egyikük vagy másikuk morális fokának megfelelő je-

lentés-létrehozási mechanizmushoz fordulnak, hanem közvetlenül az elemi felelősségből következő jelentés-létrehozási mechanizmushoz.

Ez a jelentési-létrehozási mechanizmus a másik felé való elköteleződésen és nyitottságon alapul (a Másiknak egyfelől őszintén felajánlom életvilágom, másrészt egyúttal kinyitom sajátom az övé felé).⁶⁰ Racionalitását tekintve a habermasi tipológiában leginkább az uralommentes kommunikatív cselekvésnek feleltethető meg.⁶¹ Ennek megfelelően az elemi felelősség morális bázisán lefolytatott jelentés-létrehozás szükségszerűen uralommentes vita formáját ölti, s mint ilyen a benne kialakított konszenzus nem-dogmatikus természetű, hanem igazolt. Az elemi felelősség bázisán lefolytatott vita ennek megfelelően tökéletesen alkalmas tetszőleges új, konszenzuális igazságosság-konceptió kialakítására. Hiszen egyrészt az eredeti igazságosság-konceptiótól független jelentés-létrehozási eljárásban születik (ami tetszőleges morális fejlettségi fokú egyén számára hozzáférhető), másrészt nem-dogmatikus igazságosság-konceptiót hoz létre (ezáltal elkerüli az eredeti apóriát).

Az általam javasolt megközelítésben a morális fejlődés nem lineáris folyamat. Minden egyes morális szint-váltáskor a kommunikatív cselekvés egy olyan változatához nyúlnak előre a felek, ami nem egy életvilág szintű igazságosság-konceptión, hanem a közelségben kifejeződő elemi-felelősségen alapul. Ez a kommunikatív cselekvés azonban csak limitált ideig tartható fenn. Hiszen a harmadik megjelenése szükségképpen az elemi felelősség igazságosság-konceptióvá fogalmazására ösztönöz. Az elemi felelősség így mindig csak az interakcióban kifejeződő közelség fennmaradásáig tart (nem tehető nyilvános-

⁶⁰ Belátható, hogy az életvilág nyitottságára való motiváció magyarázata már önmagában is kulcsfontosságúvá teszi Lévinas elméletét dolgozatom problémája szempontjából. Hiszen a cselekvéskoordináció koordinációjának problémája úgy is megfogalmazható, hogy „miként motiválhatjuk társunkat életvilága nyitottabbá tételére?”. Erre ad egy választ Lévinas.

⁶¹ Ezt leginkább úgy lehet alátámasztani, ha azokra az elemzésekre gondolunk, amelyek Lévinas elemi felelősségét a kategorikus imperatívussal hozzák összefüggésbe (Tengelyi 1998, Levin 2001). A kommunikatív cselekvésben ugyanis Habermas is a kategorikus imperatívuszt fogalmazta át. Ilyenformán belátható, hogy az elemi felelősség és a kommunikatív cselekvés közös morális beállítódást fejez ki: hiszen az előbbi a kategorikus imperatívusz test-fenomenológiai, az utóbbi pedig nyelvfilozófiai átirata.

sá), ezért az általa biztosított kommunikatív cselekvés is ideiglenes.⁶² Az elemi felelősség az eggyel magasabb morális fokú igazságosság-koncepció formájára hozva tartósítható csupán, ami azt jelenti, hogy a keretei közt lefolytatott kommunikatív cselekvés is csak az új igazságosság-koncepciónak megfelelő cselekvéskoordináció kialakításának szerepét töltheti be.⁶³

Ennek megfelelően fontos látni, hogy az elemi felelősség szerepe a cselekvéskoordináció koordinációjának folyamatában arra korlátozódik, hogy keretet biztosít az igazságosságra vonatkozó új jelentés létrehozásának (a különböző életvilágbeli igazságosság-koncepciók helyett egy eredendő, konszenzuális igazságosság-koncepciót biztosít). Az elemi felelősség nem határozza meg az új igazságosság-koncepciót (semmilyen igazságossági koncepciót nem határoz meg).⁶⁴ Szerepe abban áll, hogy elősegíti az igazságosságra vonatkozó vita újbóli napi-rendre tűzését, és lefolytatásához keretet biztosít. Az új igazságosság-koncepció ugyanakkor nem az igazságosság tetszőleges definíciója. Maga az elemi felelősség erkölcsi rendszerré alakítása már kognitív folyamat. Az igazságosság adott koncepciójának korlátait belátva, annak igazságtalan voltát feltárva alkotható meg az új igazságosság-koncepció. Vagyis úgy gondolom, hogy ezen a ponton már a habermasi-kohlbergi gondolatok irányadóak: az új igazságosság-koncepció a racionalizálandó morális fokánál eggyel magasabb szinten fogalmazható meg. Álláspontom szerint tehát a lévinasi és a habermasi belátások ötvözése révén adható meg a cselekvéskoordináció-koordinációjának teljes leírása. Előbbi a morális átmenetek pre-

⁶² Egy cselekvéskoordinációs mechanizmus tartósan csak életvilági szintű megalapozással tartható fenn, egy olyan igazságosság-koncepció révén, ami nyilvános, amit egy közösség interakcióiban folyamatosan újratermel.

⁶³ A kommunikatív cselekvés csak akkor válik hosszútávon is bevett cselekvéskoordinációs mechanizmussá, ha nem csupán a pre-intencionális közelségben kifejeződő elemi felelősség, hanem a kognitív belátáson alapuló posztkonvencionális igazságosság-koncepció is alátámasztja.

⁶⁴ Ha az elemi felelősség meghatározná az igazságosság-koncepciókat, akkor egyetlen igazságosság-koncepció lenne és mindaz, amiről a dolgozat szól irreleváns lenne. Az elemi felelősség tapasztalata és az annak megfelelő jelentés-létrehozás kivételes pillanatok, szó szerint „sorseseemények” abban az értelemben, hogy identitásunk és igazságosság-koncepciónk újrafogalmazásának keretfeltételei.

intencionális előfeltételeinek leírására, utóbbi a morális átmenet kognitív aspektusának leírására alkalmas.⁶⁵

A cselekvéskoordináció koordinációjának korábban négy különböző típusát különböztettem meg a Kohlbergi morális fejlődési fokok közti átmeneteknek megfelelően. Az alábbiakban ezeket az eseteket tekintem át, megvizsgálva, hogy az egyes lépéseknél pontosan milyen szerepet is tölt be az elemi felelősség a cselekvéskoordináció koordinációjában. A legelső morális fok a „büntetés és engedelmisség” foka. Ezen a fokon az minősül helyesnek, amit a tekintéllyel bíró konkrét személyek annak minősítenek. Az első morális fokról másodikra való átlépés során a racionalizálandónak ezt az igazságosság-koncepciót kell megbontania, társának pedig az ennél magasabb morális foknak megfelelő saját igazságosság-koncepcióját. Ez úgy történhet meg, ha a cselekvők közelségi viszonyt alakítanak ki. A közelségi viszony kialakítása – a társadalmi meghatározottságától megszabadított – testi kapcsolatkeresésként (érintés, simogatás) írható le. A testi közelségben létrejött elemi felelősség tapasztalata felülírja az igazságosság-koncepciók logikáját, amennyiben felmutat egy az igazságosságnál eredendőbb etikai viszonyt. Az elemi felelősség meghatároz egy közös cselekvéskoordinációs mechanizmust (ami racionalitását tekintve a kommunikatív cselekvésnek feleltethető meg), melynek keretei közt lehetőség nyílik az új igazságosság-koncepció kialakítására. Az új igazságosság-koncepciót az első átmenet esetében a tekintély alapú igazságosság-koncepció korlátaira való rámutatással alakítható ki.

A második és a harmadik átmenet esetében ugyanez a forgatókönyv. Racionalizáló és racionalizálandó úgy alakíthatja ki az új igazságosság-koncepciót, ha első lépésben közelségi viszonyra lépnek, és az abban kifejeződő elemi felelősség alapján kínáló cselekvéskoordináció keretei között hoznak létre új konszenzust. A második átme-

⁶⁵ Az esetleges félreértések elkerülése végett fontosnak tartom leszögezni, hogy a test-fenomenológiai megalapozott cselekvéskoordináció koordinációjából nem következik, hogy nem lehetséges igazságosságra vonatkozó kognitív vita. Az általam javasolt koncepcióból csupán az következik, hogy az igazságosságra vonatkozó vitához szükség van arra, hogy a vitázók magas morális szintnek megfelelő cselekvőperspektívában lássák egymást (kölsönösen elismerjék). Ezt teremti meg a közelség és ebben az értelemben előfeltétele a morális vitának.

net esetében a csere alapú igazságosság, a harmadik átmenet esetében a szerep alapú igazságosság korlátaira rámutatva.

A negyedik átmenet esetében – a posztkonvencionális morális szintre való átmenetkor – egy sajátos nehézséggel kell szembenéznünk. Az első három átmenettől a negyedik átmenet – a kommunikatív cselekvés koordinációja – ugyanis minőségileg eltér. Az első három átmenettel szemben a negyedik átmenet esetében nem elegendő pusztán két egyén közti interszubjektív viszonyra utalnunk. Míg a tekintélyen, az érdeken, vagy szerepen alapuló cselekvéskoordinációkoordinációs helyzetek elképzelhetők egy racionalizáló és egy racionalizált interakciójaként, addig a normavezérelt interakció nem. Az első három morális fokon ugyanis az egyén közvetlenül mindig konkrét személyekhez igazodik, nem pedig egy absztrakt normatív rendhez: az első morális fokon a tekintéllyel bíróhoz, a második morális fokon az érdekeit érvényesítő másikhöz, a harmadik morális fokon pedig az adott szerepű másikhöz.⁶⁶ Ennek megfelelően az első három esetben az adott igazságossági rendet mindig személyében képviseli valaki, ami lehetővé teszi, hogy ezzel a személlyel való viszonyban hasítsuk fel azt. A negyedik átmenet esetében pontosan ez nem lehetséges.

Egy normarendszert közvetlenül nem egy személy képvisel, hanem szükségképpen személyek sokasága, vagyis egy közösség.⁶⁷ Ennek megfelelően magát a normarendszert nem függeszthetjük fel oly módon, hogy egy interszubjektív viszonyban kifejeződő elemi felelősségre utalunk. Ahhoz, hogy a normarendszer egészére külső perspektívából tekintsünk, vagyis lássuk azt, hogy maga a közösség által létrehozott rend nem abszolút érvényességű, magához a közösséghez

⁶⁶ Ne tévesszen meg minket, hogy a harmadik morális fok már a konvencionális morális szinthez tartozik, vagyis itt már indirekten egy normarendszer interiorizálását feltételezhetjük. Ezen a fokon ugyanis még a „hozzánk közel álló személyeknek való megfelelés” a helyesség kritériuma, itt közvetlenül még a releváns másoknak akarunk megfelelni, nem pedig az absztrakt normáknak (Habermas 2001d: 174).

⁶⁷ Ezen a ponton Wittgenstein szabálykövetésre vonatkozó gondolatiára utalhatunk. Ahogy végső soron a szabálykövetés is egy életformában osztozó közösségre utalt, úgy egy normarendszert is az interszubjektivitás helyett az interszubjektív viszonyok tere határoz meg. Továbbá, ahogy egy életformával sem kerülhetünk viszonyba annak egy tagjával való interakció során, hanem csak a tagok hálózatával interakcióra lépve, úgy egy normarendszer egészével is csak az azt magáénak valló közösség nyilvánosságára révén (abban megmutatkozva) kerülhetünk kapcsolatba.

kell viszonyulnunk, nem a másikkal, hanem a közösséggel való viszonyunk normatív alapjait kell felhasítani. Egy normarendszer egészének meghaladása ennek megfelelően nem írható le Lévinas nyomán, az interszubjektív viszonyban megjelenő Arc okozta hasadásélménnyel. A normarendszer egészétől egy másfajta hasadásélmény nyomán távolodhatunk el. Ezt a másfajta hasadásélményt az interszubjektív viszonyok terének, vagyis a nyilvánosságnak a fenomenológiai elemzése révén írhatjuk le. A nyilvánosság fenomenológiai elemzését Hannah Arendt végezte el, így az ő gondolataiból indulhatunk ki a probléma feltárásakor.

3. A kommunikatív cselekvés koordinációja és a nyilvánosság

Arendt és Habermas gondolkodói rokonsága közismert.⁶⁸ Az alábbi fejezetben azonban elsősorban nem e közismert rokonságra támaszkodom. Arendt elemzéseit Lévinas felől olvasom. Míg Lévinas az interszubjektív viszonyt elemzi, addig Arendt az interszubjektív viszonyok hálózata, vagyis a nyilvánosság szintjén vizsgálódik. Hasonlóan Lévinashoz, aki az interszubjektív viszonyban (a privát mondasban) kifejeződő elemi felelősség spontán értelemképződésének folyamatát írja le, álláspontom szerint megmutatható, hogy Arendt is egy passzív értelemképződési folyamatot azonosít az interszubjektív viszonyok hálózatának szintjén: a nyilvánosságban (a nyilvános mondasban) kifejeződő „elemi szabadságot”. Ez a sajátosság teszi belátásait jelen dolgozat számára gyümölcsözővé. Az utolsó cselekvéskoordináció-koordinációs mechanizmushoz – a kommunikatív cselekvés koordinációjához – szükséges hasadásélményt ugyanis ezen értelemképződési folyamat előidézésével azonosítom. Első lépésben Arendt Cselekvésre⁶⁹ és nyilvánosságra vonatkozó legfontosabb gondolatait te-

⁶⁸ Itt elsősorban a politika nem-instrumentális felfogására, a nyilvánosság emancipatorikus szerepének hangsúlyozására, a cselekvéselméletek központi magját alkotó techné és praxis megkülönböztetésre gondolhatunk.

⁶⁹ A továbbiakban a „Cselekvés” megjelöléssel jelzem, ha a kifejezést speciálisan arendti értelemben használom.

kintem át. Ezt követően térek vissza a kommunikatív cselekvés koordinációjának problémájához.

3.1. Cselekvés, nyilvánosság, hatalom

Fenomenológiai politikai filozófiájában Arendt az emberi állapot általános elemzése felől közelít a nyilvánosság és az állampolgári cselekvés kérdéseihez.⁷⁰ A nyilvánosságban végrehajtott Cselekvést az emberi lét lényegi potenciáljának tekinti, ebben látja ugyanis a szabadság lehetőségét. Arendt politikai filozófiai alapfogalmainak alighanem legszisztematikusabb kidolgozását *The Human Condition* (Az emberi állapot) című kötetében találjuk. Arendt célkitűzése itt kettős: egyfelől az emberi tevékenységtípusok átvilágítása, majd ez alapján kordiagnózis felállítása. A tevékenységtípusok kidolgozása során sajátos – történeti-fenomenológiai – eljárást követ.⁷¹ A tevékenységtípusok „eredeti jelentését” keresi, vagyis azt a pillanatot, amikor azok még hétköznapi tapasztalatokat tükröztek. Ily módon maguknak a tapasztalatoknak a fenomenológiai leírását nyújtja.⁷² A tevékenységtípusok rekonstrukciójához szükséges forrást olyan kivételes történelmi pillanatokban találja meg, melyekben azok explicit tapasztalatként jelentek

⁷⁰ Több interpretátor egyenesen Arendt „politikai egzisztencializmus”-áról beszél. Olay Csaba a jelzőt azzal indokolja, hogy Arendtnél a „politika az emberi létezés alaptörténetéhez kötődik, nem pedig az emberi természet bizonyos rokonszenves, vagy megvetendő tulajdonságaiból adódik” (Olay 2008: 16).

⁷¹ Pontosan ezért nem problémamentes Arendt fenomenológiai elemzéseit a modernitás viszonyaira alkalmazni: hiszen azok egy más történeti kor tapasztalatait tükrözik. Ugyanakkor pontosan ez a vonása teszi Arendt belátásait vonzóvá: a fenomenológiai leírást historicizálja, annak történeti gyökereit keresi, a – történeti értelemben is – eredeti tapasztalatot kívánja felmutatni.

⁷² Ezt így fogalmazza meg egy helyen Arendt: „Feladatom annak feltárása, hogy honnan származnak e fogalmak, melyek mára rendkívül megkoptak és absztrakt általánosításokká váltak. Ezért azokat a konkrét történeti és általános politikai tapasztalatokat kell vizsgálnom, amelyekből a politikai fogalmak eredetileg származnak” (Arendt 2002a: 221).

meg. Ilyen forrásként tekint *Az emberi állapotban* a görög poliszok világára.⁷³

Három lényegileg eltérő tevékenységtípust különböztet meg: munkát, előállítást és Cselekvést. A munka az ember biológiai újratermelésének folyamata, az élet fenntartása. Ennek megfelelően a munka a természet ritmusához, a termelés és fogyasztás egymásba érő ciklikus folyamatához igazodik. A létrehozás ezzel szemben mindig a természetén végrehajtott erőszakkal jár együtt. Ennek során az ember a természet uralására törekszik, azt saját céljainak rendeli alá. Így teremti meg azt a mesterséges világot, amiben otthonosan érezheti magát. Míg a munka a természethez, addig a létrehozás saját céljához igazodik. Ebben az értelemben a munka a szükségszerűség, az előállítás az instrumentális racionalitás elve alá rendelődik (Arendt 1998: 7-8).

Arendt az emberi állapot három legfontosabb sajátosságának a pluralitást, a natalitást és mortalitást tényét, valamint a „világiság”-ot tekinti (Arendt 1998: 11).⁷⁴ Ez a három sajátosság valamilyen módon mind a Cselekvéshez kötődik. Mindenek előtt az ember Cselekvés során realizálhatja pluralitását. A pluralitás az egyenlőség és a különbözőség sajátos egyvelegét fejezi ki: „azt a ténytet, hogy nem egy ember, hanem emberek népesítik be a Földet, lakják a világot” (Arendt 1998: 7). Az ember két ellentétes törekvése jelenik meg a fogalomban: a másokkal való egység és a másoktól való különbözőség iránti igény. Be-

⁷³ Arendt eljárása természetesen nem értelmezhető Heideggertől függetlenül, azonban több a hajdani mester módszerének pusztá alkalmazásánál. Arendt is Arisztotelészhez nyúlik vissza, azonban Heideggerrel szemben ő a politikai filozófiája tanulságait is kibontotta (Benhabib, 1996: 114-117). Míg Heidegger számára a „halálhoz viszonyuló lét”, addig Arendt számára az „együttes-jelenvalólét” az emberi állapot elemzésének kulcskategóriája, ez az, amin keresztül a jelenvalólét számára feltárul saját létének értelme, ez a kulcs az autenticitás-problémátika megoldásához (a kérdés részletes tárgyalásához lásd: Olay 2008: 71-113). Ez a sajátosság egyébként Lévinas és Arendt között hidat létesít, amennyiben Lévinas is az együttes-jelenvalólétet teszi meg vizsgálódásai tárgyává szemben Heideggerrel és részben hasonlóan Arendthez (azért csak részben, mert míg az együttes-jelenvalólét privát szintjét elemzi Lévinas, addig nyilvános szintjét vizsgálja Arendt).

⁷⁴ Emellett említi még a biológiai életfolyamatot és a földhöz-kötöttségünket. Előbbi a munka kérdésköréhez tartozik, utóbbi pedig kontingenssé vált az úrutazás lehetősége óta.

látható, hogy az egyenlőség feltételezésére azért van szükség, mert nélküle nem lenne közös nevező az emberek között, vagyis ennek hiányában nem tudnánk egységet alkotni, egyetértésre jutni. Azonban ez az egyenlőség nem lehet abszolút, hiszen ez esetben nem tudnánk egyediségünket kifejezni (Arendt 1998: 175-176). A megkülönböztetés és egyetértés együttes igénye a Cselekvés két lényegi sajátosságára világít rá. A Cselekvés eszerint elsősorban beszéd-cselekvés⁷⁵, amennyiben a beszéd során, az egyetértésben aktualizálható az emberek közti egyenlőség. A Cselekvés emellett újat kezdés, amennyiben az elkezdett új révén aktualizálható az egyediség.

A pluralitás mellett, az emberi állapot másik sajátossága a natalitás és mortalitás ténye, vagyis létünk időbeli végessége. Az arendti tevékenységtipológia ennek megfelelően úgy is tekinthető, mint a mulandóságra adott különböző lehetséges válaszok kidolgozása. Az ókori görögök felfogása szerint az ember az egyetlen plurális halandó létező az univerzumban: az istenek plurális létezők és egyúttal halhatatlanok, az állatok egyenként halandók, azonban nem plurális létezők (fajuk egy példányai, nem individuális létezők), így fajuk révén halhatatlanok. Az ember – az istenekhez hasonlóan – plurális létező, ugyanakkor – az istenekkel szemben – halandó. Az emberi állapot e sajátossága ösztönzi az embert a mulandóság elleni küzdelemre (Arendt 1998: 18-19). Az egyes tevékenységtípusok e küzdelem szintjeit írják le. A munka nem hoz létre maradandót, terméke azonnali elfogyasztásra kerül, ennyiben a legkevésbé időtálló, pusztán az egyén biológiai fennmaradását szolgálja. Az előállítás célja egy maradandó világ létrehozása. Az előállítás végeredménye potenciálisan túléli alkotóját, azonban a természeti folyamatoktól függ tartóssága, ennyiben nem hordozza magában a halhatatlanság ígérését.

Az ókori görögök ezt kiküszöbölendő, a Cselekvésnek olyan környezetet kerestek, ahol a természet szabta keretektől függetleníteni tudták magukat, így teremtve lehetőséget a halhatatlanságra. A természettől való független tevékenységhez, lényegileg nem-természeti környezet kell, ami nem csupán emberek által létrehozott (mint a mesterséges világ), hanem kizárólag az emberektől függ, vagyis szabad. A

⁷⁵ A félreértések elkerülése végett fontos hangsúlyozni: Arendt nem kapcsolódik az austini beszédaktus elméletéhez.

potenciális halhatatlanságot biztosító szabad Cselekvésre vonatkozó kérdés ezen a ponton e Cselekvés helyére vonatkozó kérdésként fogalmazódik meg: milyen környezetben van lehetőség szabad, vagyis a természet szabta korlátoktól független tevékenységre?⁷⁶ Ez a környezet a nyilvánosság tere.⁷⁷

A poliszokban a nyilvánosság hétköznapi tapasztalat volt, világosan elkülönült ugyanis a magánháztartástól (oikosz). Utóbbiban a munka és előállítás folyamatai zajlottak, vagyis a biológiai életszükségletek megtermelése, valamint az ezekhez szükséges eszközök előállítása. A magánszféra a szükségszerűségekhez igazodik, egy célnak rendelődik alá (a háztartás tagjainak túlélése). Ennek megfelelően a háztartások nem a szabadság terepei: a szükségletek kielégítése a háztartásfő – erőszakkal kikényszerített, nem pedig szavakkal megindokolt – parancsai szerint zajlott (Arendt 1998: 30). Azáltal, hogy a létfeltételek újratermelése a háztartásban lezajlott, a családfőnek lehetőségük nyílt egy „második születéssel” belépni egy „második életbe”. Ennek a szférának a legfontosabb sajátossága a szükségszerűségektől való mentesség (a természettől való függetlenség). Minthogy azokat a háztartás elégítette ki, a nyilvánosságba belépők azoktól való mentességet élveztek. Ennek megfelelően a nyilvánosság formájában olyan tér alakult ki, melynek legfontosabb jellemzője a szabadság volt, melyben senki sem uralkodott és senkin sem uralkodtak (Arendt 1998: 32). Ez a tér adott otthont a Cselekvésnek, ami révén a halhatatlanság is lehetőséggé vált.

⁷⁶ Több interpretátor megjegyzi, hogy Arendt túlságosan mereven köti hozzá az egyes tevékenységtípusokat, az egyes terekhez. Így például Benhabib Arendt „fenomenológiai esszencializmusáról” beszél, ami miatt az ontológiai és történeti elemzései összemossódnak (Benhabib 1996: 124). Olay úgy gondolja, hogy Arendt „nem indokolja részletesen” azt a tézist, hogy miért térhez kötöttek ez egyes tevékenységtípusok (Olay 2008: 86). Álláspontom szerint azonban – a fenti okokból – ezek a bírálatok indokolatlanok: a tevékenységtípusok *bevezetésük módjából* kifolyólag térhez kötöttek. Beszéd és Cselekvés csak a nyilvánosságban, munka és előállítás pedig csak a természettel való viszonyban lehetséges.

⁷⁷ A filozófiai hagyomány Platóntól kezdve (a sztoicizmusban kicsúcsosodva), nem a nyilvánosságban látta ezt a szabadságpotenciált, hanem a *vita contemplativában*, vagyis a befelé fordulásban (Arendt 1998: 37). Azonban ez Arendt szerint már egy származtatott törekvés. A szabadság elemi tapasztalata a Cselekvés szabadsága, nem pedig az akarat szabadsága (Arendt 1995: 156).

Annak, hogy létrejött egy ilyen szükségletektől és kötöttségektől mentes tér több fontos következménye is volt. Egyrészt a szükségletek kényszerétől megszabadulva, a – háztartásban jellemző – erőszakkal kikényszerített parancsok helyét a meggyőzéssel elért megállapodás vehette át. Ilyenformán megjelenhetett a beszéd, lehetővé vált a pluralitás aktualizálásának egyik feltétele.⁷⁸ Továbbá a szükségszerűségek többé nem szabták meg az eszközök (kényszer vagy meggyőzés) mellett, a célokat sem, így azok is felszabadultak. Az eszközök és célok szabadsága lehetőséget teremt a pluralitás másik előfeltételének aktualizálására, az újat kezdésre. Az újat kezdés lehetősége a Cselekvés kizárólagos sajátossága. A munkában a biológiai szükségszerűséghez, az előállításban a célhoz igazodik a cselekvő, ezért bennük nem tárul fel a cselekvő egyedisége. A Cselekvés az egyetlen tevékenységstípus, amely közvetlenül végrehajtójára utal, amely válaszol a kérdésre „ki a cselekvő?” (Arendt 1998: 179).⁷⁹ A Cselekvő, a szabadságát aktualizáló, vagyis újat kezdő egyén, ugyanakkor nem önmaga számára mutatkozik meg.⁸⁰ Csakis a társak tekintete előtt nyer értelmet cselekedete, általuk lesz valósággá, mégpedig annyiban, amennyiben beszélnek róla, történetbe szövik (Arendt 1998: 184). A cselekvő ebben az értelemben egy olyan történet hőse, melynek szükségképpen nem lehet szerzője.

Az újat kezdés már önmagában is mindig kiszámíthatatlan, azonban Cselekvés és beszéd folytonossága tovább növeli a kontingenciát: a Cselekvés nem csupán annyiban kiszámíthatatlan, hogy nem lehet tudni, milyen következményei lesznek, hanem ezen túlmenően any-

⁷⁸ Arendt szerint a zsarnok nem tudja pluralitását aktualizálni, mert nincs olyan tér, amit vele egyenlők alkotnának, ezért nincs hol beszéljen, Cselekedjen (Arendt 1998: 202).

⁷⁹ Ez a belátás messzemenőig továbbél *A kommunikatív cselekvés elméletében* is: a személyes identitás kommunikatív cselekvésre való visszavezetésének formájában.

⁸⁰ Olay Csaba szerint e tekintetben Arendt túl radikálisan jár el: „Arendt nem veszi figyelembe a „Kicsoda a cselekvő?” kérdés vizsgálata közben azt az önmagunkról alkotott képet, amelyet személyes identitásnak tekinthetünk: ami azt befolyásolja, hogy mit teszünk, hogy mire törekszünk hosszabb vagy rövidebb távon” (Olay 2008: 209). Tény, hogy Arendt ezekre a kérdésekre nem fordít figyelmet. Ennek elsősorban konceptuális okai vannak: a cselekvést nem *értelme* felől próbálja megragadni (ahogy például Weber teszi), hanem a benne kifejeződő *tapasztalat* felől (ahogy például Lévinas teszi).

nyiban is kiszámíthatatlan, hogy nem lehet tudni, miként kerül elbeszélésre.⁸¹ A Cselekvés ezen a ponton is összefonódik a beszéddel: minthogy a Cselekvés által kezdett új, annak elbeszélésében folytatódik, magának a Cselekvésnek is része a róla való beszéd.⁸² A Cselekvés ebből fakadóan soha nem légüres térben zajlik: korábbi Cselekvések (melyek a róluk szóló történetekben folytatódtak) szötte háló kontextust teremt neki, miközben általa maga a történetek hálója is megváltozik. A fentiek fényében belátható, hogy a Cselekvés nem csupán létét köszönheti a nyilvánosságnak (amennyiben minden dolog a létét a nyilvánosságnak köszönheti), hanem a nyilvánosság egyúttal konstituense a Cselekvésnek. Ilyenformán a Cselekvésnek ugyanolyan értelemben előfeltétele a nyilvánosság, mint az előállításnak a természet: egyszerre közege és alapanyaga (Arendt 1998: 188).⁸³ Ebből a szempontból vezeti vissza Arendt a poliszkok létének okát, a nyilvánosság terének hosszútávú biztosítása, a Cselekvés, vagyis a szabadság lehetősége iránti igényre (Arendt 1998: 196-197).

A nyilvánosságot egymástól és a szükségszerűségektől független individuumok alkotják. Tekintetük – az, hogy egymás Cselekedeteit

⁸¹ Az újat kezdéshez a kiszámíthatatlanba való belevágás bátorsága kell (Arendt 1998: 36). Jól látható, hogy ez a háztartásbelitől gyökeresen eltérő beállítódást igényel: míg ott éppen, hogy a fennmaradás a cél és ezért az óvatosság, előrelátás az alapvető erény, addig itt – akár az élet kockáztatásának árán is – egyedül a szabad Cselekvés tapasztalata a cél és ezért a bátorság az egyik legfontosabb politikai erény.

⁸² Ennek megfelelően a homéroszi időkben a Cselekvéshez magától értetődő természetességgel tartozott hozzá annak elbeszélése is (Akhilleuszt ezért jellemezték „nagy tettek véghezvivője és nagy szavak kimondójaként” – Arendt 1998: 25). A Cselekvés és beszéd egységén belül a Cselekvés súlyát fokozatosan szorította háttérbe a beszéd, köszönhetően nagyobb szabadsági fokának: „A sors csapásai, az istenek csínytevései ellen ugyan nem védekezhet az ember, ám beszédben szembeszállhat velük” (Arendt 2002a: 66).

⁸³ Ezen a ponton láthatóvá válik: Arendt nem gondolja, hogy a Cselekvés újat kezdése tökéletes szakítás lenne minden korábbival. A Cselekvés mindig egy közösség korábbi Cselekvéseire (melyek történetek formájában tovább élnek) kapcsolódik. Ebből fakadóan azonosíthatók a Cselekvést vezető alapelvek, melyek nem határozzák meg ugyan a Cselekvést, de nélkülük az nem lenne lehetséges. Ilyen elvként maradt ránk többek között a dicsőség a homéroszi időből, a szabadság az athéni korból és az igazságosság, egyenlőség az újkorból (Arendt 2002a: 151).

független szempontjaik alapján, különbözőképpen megítélik⁸⁴ – hozza létre a nyilvánosság terét.⁸⁵ Ez a tér a szabad Cselekvés és beszéd előfeltétele, ennyiben a pluralitás aktualizálásához és a halandóság legyőzéséhez is nélkülözhetetlen. Ezen túlmenően a nyilvánosságnak az emberi állapot harmadik sajátossága, a világiság szempontjából is kiemelt jelentősége van, amennyiben a nyilvánosságban való megjelenés a világ létfeltétele. A világ pontosan azért nyeri el valóságát, hogy közösen osztoznak benne, hogy különböző szempontokból egybehangzóan erősítik meg létét. Ennek megfelelően csakis az lehet része a világunknak, ami sokak számára ugyanolyan formában hozzáférhető (Arendt 1998: 50-52).⁸⁶

Nyilvánosságba ágyazottsága révén a Cselekvés mindig elszenvedést is implicál. Minthogy a nyilvánosság tagjai összeköttetésben állnak, minden Cselekvés hatását elszenvedik a többiek. Cselekvés és elszenvedés kibogozhatatlan egységet alkot (minden cselekvő párhuzamosan elszenved és létrehoz hatásokat). A Cselekvések, elbeszélések szötte háló maga a nyilvánosság. Minthogy a nyilvánosság nem tapintható, nem objektíválható realitás, léte pusztán addig tart, amíg Cselekvés és beszéd révén azt fenntartják. Ebben az értelemben addig beszélhetünk nyilvánosságról, amíg emberek „megosztják egymással a szavakat és a tetteket”, vagyis amíg interszubjektív viszonyok hálózata azt újratermeli (Arendt 1998: 198).⁸⁷

⁸⁴ Fontos hangsúlyozni ez az ítélet nem morális. Arendt a kanti ítélőerőre vezeti vissza a Cselekvések megítélését (Arendt 2002b: 306). Ez azt jelenti, hogy a Cselekvések nem morális jószáguk/igazságosságuk szerint kerülnek megítélésre, hanem morál előtti szempontok szerint. Ugyanakkor az sem igaz, hogy az arendti belátások ne implicálnának morális elveket (ezekre a későbbiekben térek vissza).

⁸⁵ A nyilvánosság terét Arendt „emberi kapcsolatok hálózataként” jellemzi, megjegyezve, hogy megfoghatatlansága ellenére, azt legalább annyira valósnak tekinti, mint a világot (Arendt 1998: 183).

⁸⁶ Ennek megfelelően a zsarnokság – ami egy nézőpont abszolutizálása – legnagyobb hátulütője, hogy magát a világiságot számolja fel. Ha csak a zsarnok nézőpontja érvényesül nincs „közös” világ, tehát nincs semmilyen világ, világtalanság van (Arendt 1998: 58).

⁸⁷ Arendt így fogalmazza meg a nyilvánosság lehetőségét: „Akárhol gyűlnek is össze emberek, potenciálisan ott van, de csakis potenciálisan, nem szükségszerűen és nem örökre.” (Arendt 1998: 199). Vegyük észre, hogy ez a meghatározás milyen közel áll

A nyilvánosság jelentősége nem korlátozódik az egyéni szabadság lehetőségének biztosítására. A nyilvánosság az együtt-cselekvés egyedülálló módját teszi lehetővé. A háztartásban lezajló tevékenység céljában a biológiai létfenntartáshoz igazodik, ennek megfelelően hangolja össze a háztartásfő parancsszóval és erőszakkal a munka és előállítási folyamatokat. Együtt-cselekvés helyett itt szükségszerűségekhez igazodó közös munkáról beszélhetünk, melyben ki-ki azért vesz részt, mert kényszerítve van rá (a háztartásvezetőt a természet kényszeríti, a többieket a vezető). Ezzel szemben a nyilvánosságban Cselekvésben sajátos potenciál rejlik. A nyilvánosságban mindenki független és egyenlő. Vagyis sem mások, sem a természet kényszerének nincs alávetve. A közös nyilvános Cselekvés ennek megfelelően közös szabad elhatározás eredője. Figyelembe véve, hogy a nyilvánosságban minden Cselekvésben mindenki érintve van, ezért a nyilvánosságban minden Cselekvés szükségképpen együtt-Cselekvés. Az együtt-Cselekvést megelőző közös szabad elhatározás Arendt szerint minden politikai szerveződés alapja, ennyiben minden hatalom eredete.⁸⁸ Egy „alapítási aktus”⁸⁹, szabad emberek egymásnak tett ígérete, egy „köz-akarat” létrehozása.

Arendt felfogása szerint tehát a hatalom eredendően tetszőleges közösség lehetősége („potentia”) a szabad együtt-cselekvésre. A hatalom ennek megfelelően dinamikus fogalom. Nem objektíválható, ebből fakadóan se nem koncentrálnak, se nem centralizálható: „a hatalom az emberek között tör fel, amikor együtt cselekszenek és eltűnik, amint különválnak” (Arendt 1998: 200).⁹⁰ A politikai formációk addig

Habermas jelentésre vonatkozó definíciójához, amennyiben az is egy cselekvéshelyzetben, az együtt cselekvők számára létezik, nem objektíválható módon.

⁸⁸ Kifejező Habermas értelmezése, miszerint az arendti hatalom „kommunikatív hatalom” (Habermas 1996: 147). Hiszen a nyilvánosságban születő szabad közmegegyezésen alapuló cselekvés a szabad vita eredője, a kommunikatív racionalitás potenciál aktualizálása.

⁸⁹ Tényleges és szimbolikus értelemben is alapítás a politikai együtt-Cselekvés. A tényleges példák között a Római Köztársaság illetve az Egyesült Államok alapítását említi Arendt. Szimbolikus értelemben az együtt-Cselekvés újraalapítás, a hatalom potenciál mozgósítása.

⁹⁰ Ebből a megállapításból vezethető le, hogy a zsarnok miért tör a nyilvánosság felszámolására: azért, hogy a tényleges hatalmat – amit erőszakkal helyettesít – ne lehessen aktualizálni (Arendt 1998: 202).

állnak fenn, amíg hatalmi potenciáljuk van, vagyis amíg lehetőség van kereteik között szabad együtt-Cselekvésre bírni a tagokat.⁹¹ Erről csakis egyetlen módon lehet megbizonyosodni: ha időről-időre aktualizálják a hatalmi potenciált a politikai közösség tagjai, vagyis ha konszenzuális döntést követően Cselekszenek. Ehhez természetesen nyilvánosságra van szükség, hisz csak ott születhet konszenzuális döntés. Ilyenformán Arendt elvet minden olyan politikai berendezkedést, ahol a nyilvánosság keretei közti Cselekvésre nincs lehetőség, vagy ahol ezt a lehetőséget időről-időre nem aktualizálják (ezért nem tartja legitimnek a pusztán képviseleti demokráciákat). Az időről-időre végrehajtott együtt-Cselekvések hiányában nem lehetünk biztosak afelől, hogy ténylegesen nem egy zsarnokság-e az, amiben élünk.

Arendt a hatalom, a nyilvánosságban való Cselekvés tapasztalatát olyan elemi tapasztalatként azonosítja, amely minden politikai társulás mélyén megtalálható, még ha nem is aktualizálódik folyamatosan. Ezen a ponton látható, hogy miként illeszkedik az arendti elemzés gondolatmenetünkbe. Ahogy Lévinas bemutatta a minden interszubjektív viszonyban jelen lévő elemi felelősséget, úgy Arendt rekonstrukciójából az derül ki, hogy minden nyilvánosságbeli politikai Cselekvés mélyén a hatalom és a szabadság tapasztalata rejlik.⁹² Ehhez a tapasztalathoz térhetünk vissza, ha egy normarendszer egészén szeretnénk kívül kerülni.

A Cselekvés fenti jellemzésében elsősorban annak pozitív potenciáljáról esett szó. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a tökéletesen korlátlan szabadságnak ára is van. A Cselekvés definíció szerint nincs tekintettel kimenetelére, hiszen amennyiben ahhoz igazodna, nem lenne szabad. Továbbá a Cselekvés – szemben az előállítással – soha nem

⁹¹ Arendt hatalom felfogásáról többnyire megemlíti a szakirodalom, hogy szöges el-
lentétben áll Weberével (vö. Olay 2008: 123). Azonban arra már ritkábban térnek ki
az elemzők, hogy milyen közel áll a legitimitás kérdésköréhez. Ennek oka, hogy
Weber legitímás-típológiájában nincs helye egy konszenzus alapú legitimitás koncepció-
nak. Habermas eljárás alapú legitimitásra vonatkozó tézisei felől azonban már
nyilvánvaló a legitimitás és arendti hatalom problematika közti párhuzam. Ennek
megfelelően az arendti értelemben vett hatalom nagyon közel áll a habermasi érte-
lemben vett eljárásbeli legitimitáció fogalmához.

⁹² Ezért mondja egy tanulmányában, hogy „a politika *raison d'être*-je a szabadság, és
e szabadság tapasztalatát elsősorban a cselekvés nyújtja” (Arendt 1995: 159).

tehető meg nem történté, hiszen a Cselekvés során nem létrejön valami, hanem elkezdődik és a kezdetet nem lehet olyanformán eltörölni a befejezéssel, mint a létrehozottat az elpusztítással. Ennek megfelelően a Cselekvés kiszámíthatatlan és visszafordíthatatlan. Ezen a ponton két kérdés adódik: kell-e ezeket a hátulütőket ellensúlyozni, és miként lehet ezt megtenni?⁹³

Az első kérdésre igennel válaszol Arendt, mégpedig amiatt, mert ellenkező esetben a Cselekvés nem lenne szabad. Ha nem tudnánk a visszafordíthatatlanság és a kiszámíthatatlanság ellen tenni, akkor első Cselekvésünk következményeinek ki lennének szolgáltatva egész hátralevő életünkben. A második kérdés megválaszolásakor Arendt a „vita activa” másik két tevékenységtípusát veszi szemügyre abból a szempontból, hogy azok korlátait miként lehet meghaladni. A három tevékenység között hierarchia állítható fel, amennyiben az előállítás részlegesen felszabadít a munka szüntelen igája alól, a Cselekvés pedig értelmet ad az önmagában értelem nélküli előállításnak (Arendt 1998: 236). A Cselekvés korlátait nem egy újabb fajta tevékenység révén haladhatjuk meg (ilyen nem lévén), ugyanakkor nem is munka, vagy előállítás révén. A Cselekvés korlátait Cselekvéssel haladhatjuk meg: a kiszámíthatatlanságot az ígéret⁹⁴, a visszafordíthatatlanságot a megbocsátás⁹⁵ aktusával. Ezek az aktusok, a moralitás Platóntól Kantig tartó felfogásával szemben, amely a moralitást az önmagunk felett

⁹³ E két kérdést kiegészíti egy harmadik is: lehet-e egyáltalán ellensúlyozni a Cselekvés kontrollálhatatlanságát? A filozófiai hagyomány Platón óta nemleges választ adott erre a kérdésre és arra törekedett, hogy a Cselekvést az előállítás mintájára formálja át. A filozófia a morál nevében remélte megzabolázni, a benne rejlő kiszámíthatatlanság és felelőtlenség miatt veszélyes (akár önpusztító) tendenciákat is magában hordozó Cselekvést (Arendt 1998: 220-222). E törekvés eredményeként az eredetileg „szabad Cselekvést” jelentő szabadság koncepcióját az „akarat szabadságának” koncepciója vette át, a politika nyilvánosságon alapuló felfogásának helyét pedig a háztartás mintájára elképzelt állam-igazgatás.

⁹⁴ Az ígéret jelentőségét egy helyen így fogalmazza meg Arendt: „az egyetlen olyan kötelesség, amelyet állampolgári minőségemben magamra kell vállalnom az ígéret megtartása” (Arendt 1972: 92).

⁹⁵ A bocsánat alternatívájaként Arendt megvizsgálja a bosszú lehetőségét is. Azonban ez nem ellensúlyozza a visszafordíthatatlanságot, amennyiben reakció lévén nem több mint következménye a Cselekvésnek (Arendt 1998: 241). Egyedül a megbocsátás tekinthető olyan válasznak, amely egyúttal újat kezdés, vagyis Cselekvés is.

gyakorolt uralom relációjában értelmezte, egy olyan moralitás körvonalát vázolják fel, amely az ember pluralitásában gyökerezik (Arendt 1998: 237). A megbocsátás és az ígéret aktusai ugyanis definíció szerint társas cselekvések, a rajtuk alapuló moralitás ezért interszubjektív tapasztalatokon alapul.⁹⁶

A megbocsátás és ígéret mint a Cselekvés visszafordíthatatlanságát és kiszámíthatatlanságát ellensúlyozó Cselekvések lehetővé teszik a nyilvánosság hosszútávú fennmaradását. Ezek a morális tapasztalatok a nyilvánosság és Cselekvés tapasztalatában gyökereznek, ezért nem idegenek tőle (szemben a már említett monologikus morális hagyománnyal), ennyiben magának a nyilvánosságnak és Cselekvésnek a belső önszabályozó-mechanismusai (Arendt 1998: 246). Az ily módon felfogott moralitás nem egy objektivált tudáskészlet (akárcsak a hatalom), nem egy stabil normarendszer. Sokkal inkább egy folyamat keretfeltétele: az interszubjektív viszonyok hálózataként felfogott nyilvánosságnak és annak terében lefolytatott szabad Cselekvésnek. A megbocsátás és ígéret moralitása éppen azáltal nyeri el legitimitását, hogy a nyilvánosság és Cselekvés potenciálisan önpusztító tendenciáit korlátozza. Bármely szubsztantív norma, ami ezen túllépne és a nyilvánosságot korlátozná, a pluralitáson alapuló moralitás szempontjából illegitim.⁹⁷

⁹⁶ Ezen a ponton csak utalnék Arendt moralitás-felfogása és Habermas diskurzusetikája közti párhuzamra. A szembeötlő párhuzamon túl, mely Arendt és Habermas egyaránt pluralitásból eredeztetett moralitás-koncepciója között húzódik, e moralitás hétköznapi beszédaktusok szintjén való beágyazottságára hívnám fel a figyelmet. A beszédaktusok érvényességi igényeinek elismerése és visszautasítása pontosan az Arendt által megnevezett két fakultásra támaszkodik: a megbocsátás teszi lehetővé, hogy visszautasítsam az érvényességi igényt, ne pedig megszüntessem a kommunikációt és az ígéret teszi lehetővé, hogy elfogadjam az érvényességi igényt.

⁹⁷ Ezen az alapon írja egy tanulmányában Arendt, hogy „az igazság a kényszerítés mozzanatát hordozza magában” és ennyiben politikaellenes (Arendt 1995: 246). Vagyis az igazság, amint szubsztantív regulatív elvként lépnek fel vele a nyilvánosság és Cselekvés elvét veszélyezteti, hiszen a megkérdőjelezhetetlenség igényével lép fel, ami nem más mint a pluralitás tagadása.

3.2. A nyilvánosságbeli értelemképződés, avagy a Cselekvésben kifejeződő elemi szabadság és a kommunikatív cselekvés koordinációja

A fejezet elején utaltam már arra, hogy Arendt gondolatait Lévinas felől olvasva hasznosítom a kommunikatív cselekvés koordinációjának elemzése során. Az arendti gondolatok áttekintése után immár lehetőség nyílik ezen állítás pontosítására. Lévinasszal szemben Arendtről nem mondható el, hogy az értelemképződés problémája érdeklődése homlokterében állt volna. Az ő explicit célja a nyilvánosságbeli politikai Cselekvés fenomenológiai átvilágítása volt. Ennek során feltárta, hogy a politikai Cselekvés milyen módon különböztethető meg az egyéb tevékenységtípusoktól, hogy milyen előfeltételek mellett lehetséges (szükségyszerűségektől mentes nyilvános tér), hogy milyen politikai filozófiai jelentősége van (hatalom) és végül, hogy milyen fenomenológiai tapasztalat fejeződik ki benne (szabadság).

Kérdés, mit jelent Arendtet Lévinas felől olvasni, vagyis milyen módon állítható párhuzamba Lévinas kérdésfelvetése Arendtéval? Lévinas saját problémáját alapvetően a husserli filozófia kontextusában fogalmazta meg: mindkét főművében azt igyekezett megmutatni, hogy a Másik észlelésekor kifejeződő értelmet (az elemi felelősséget) nem a tudat intencionális aktusa hozza létre, hanem spontán értelemképződés során keletkezik. Álláspontom szerint bemutatható, hogy a nyilvánosságbeli Cselekvés során hasonló értelemképződési folyamat zajlik le, mely értelemképződésben „elemi szabadság” fejeződik ki. Ahhoz, hogy ezt belássuk a kommunikatív aktusok differenciálására lesz szükség. Javaslom, hogy különböztessük meg egymástól – Arendt *Emberi állapotbeli* kategóriái szerint – a nyilvánosságbeli és a privát beszédet, és vizsgáljuk meg milyen különbségek fedezhetők fel a kétféle beszéd között a spontán értelemképződés szempontjából.

A nyilvánosságbeli beszéd (Cselekvés) mindenekelőtt beszéd, vagyis ugyanolyan kommunikatív aktusnak tekinthető, mint a privát beszélgetések. Ennek megfelelően a nyilvánosságbeli beszéd esetében ugyanolyan jogos megkülönböztetni a közlés mondott és mondás dimenzióját, mint a hétköznapi közlések esetében. Másfelől a nyilvánosságbeli beszédben nem található meg a mondás kifejeződésének egy fontos előfeltétele, a közelség. A nyilvánosságbeli beszéd definíció szerint nem két egyén közt zajlik, hanem egyének hálózatában. Ebből

kiindulva úgy érvelhetünk, hogy a nyilvánosságbeli beszéd során nem a közelség a passzív értelemképződés forrása és ebből fakadóan nem az elemi felelősség a kifejeződő értelem.⁹⁸

Tekintsük át, hogy mik a lévinasi spontán értelemképződés feltételei: mind az értelemképződés alanyának, mind az értelem forrásának – aki szükségképpen egy másik szubjektum lehet – passzívnak kell lennie, valamint a két szubjektumnak közelségi viszonyban kell lennie. Ezen feltételek megléte esetén a Másik „megszólít minden beszéd előtt”, vagyis passzivitásában értelmet fejez ki. Amennyiben azt szeretnénk igazolni, hogy az arendti értelemben vett Cselekvés során is hasonló spontán értelemképződés zajlik le, azt kell bemutatnunk, hogy a nyilvánosság kommunikációs folyamataiban a mondotton túli jelentés is kifejeződik, mégpedig úgy, hogy ezt a jelentést nem létrehozzák, hanem passzívan befogadják az alanyok. Ahhoz tehát, hogy a kétféle értelemképződés közti párhuzamot felállíthassuk, első lépésben azt kell belátni, hogy ugyanúgy, ahogy a közelségi viszonyban a Másik az értelemképződés forrása, a nyilvánosságbeli Cselekvés esetében a nyilvánosság egésze az értelemképződés forrása. Második lépésben pedig azt kell bemutatni, hogy ez az értelemképződési folyamat passzív.

Kezdjük az első lépéssel. A nyilvánosság interszubjektív viszonyok hálózata, melyben kibogozhatatlan egységgé áll össze a tagok Cselekvése, a Cselekvések elszenvedése és elbeszélése. Ennek megfelelően a nyilvánosságban mindenki egyszerre Cselekvő, elszenvedő és elbeszélő, vagyis egyszerre aktív és passzív. A nyilvánosság ebben az értelemben egy redukálhatatlan konglomerátum. Ennek a konglomerátumnak a kötőszöve a kommunikáció. Vagyis a nyilvánosság nem más, mint egy tagjaira nem redukálható kommunikációs közösség. Kérdés, amennyiben a nyilvánosságon belüli kommunikáció során is kifejeződik a mondotton túli értelem, úgy milyen forrásból származ-

⁹⁸ Felmerülhet az is, hogy így érveljünk: „tekintve, hogy nem lehetséges közelség, a nyilvánosságbeli beszédben nem fejeződhet ki többletértelem”. Azonban ez a felvetés nem helytálló, amennyiben az elemi értelemképződés szempontjából alapvetőbb fontosságú, hogy a Másik megszólít, annál, hogy közelségben vagyok vele. Hiszen a Másik épp e megszólítás révén emelkedik ki az életelemek közül. Így a megszólításban attól függően, hogy közelségben vagy nyilvánosságban történik-e meg egyaránt értelemképződés indul be, csupán a kifejeződő értelem más.

hat? Hasonlóan ahhoz, hogy a privát beszéd során a többletértelem a beszédhelyzet mondottra nem redukálható aspektusából fakad (a közelségből), úgy a nyilvánosságbeli beszéd során is feltételezhetjük, hogy a beszédhelyzet sajátossága – tehát az a tény, hogy a beszéd nyilvánosan hangzik el – a többletértelem kifejezésének potenciális forrása. Tekintve, hogy privát és nyilvános beszéd esetében a többletértelem forrása eltérő, maga a többletértelem nyilvánvalóan nem lehet azonos a két esetben.

A nyilvánosságbeli beszéd során lezajló értelemképződési folyamat nem két ember közelségéből ered, hanem a nyilvánosság élményéből. Annak meg tapasztalásából, hogy van egy tér, amelyet az emberek szabad elhatározásukból hoztak létre, tartanak fenn, és amelyben mind a természeti mind a társadalmi kötöttségektől függetlenül cselekedhetnek. Vagyis a nyilvánosságbeli kommunikáció során egy egészen másfajta értelemképződési folyamat zajlik le, mint a közelségben: míg a közelségben a Másik tárulkozik fel előttem, kérdőjelez meg engem, tesz tússzá, addig a nyilvánosságban a kommunikációs közösség egészével kerülök viszonyba. A kommunikációs közösség egésze pedig egy másfajta értelemet közöl „minden mondást megelőzően”. Ez a nyilvánosságban kifejeződő értelem maga az „elemi szabadság”, a szabadság ősbenyomása.⁹⁹

Most térjünk át a második lépésre, annak kifejtésére, hogy ez az értelemképződési folyamat ugyanúgy passzív értelemképződés, mint az elemi felelősség kifejeződése a közelségben. A nyilvánosságban való lét szükségképpen aktivitást implikál, amennyiben egy nyilvánosságban részt venni nem más mint az azt újratermelő kommunikatív folyamatokban részt venni. Ugyanakkor ez az aktivitás nem expliciten irányul a szabadságra vonatkozó jelentés létrehozására. A nyilvánosságban való Cselekvés explicit célja semmiképp sem lehet a szabadságra vonatkozó értelem létrehozása, tekintve, hogy a Cselekvés definíció szerint nem irányul semmilyen célra (nem igazodik adott célhoz). Ez alapján belátható, hogy sem az értelemképződés alanya (a nyilvánosságban Cselekvő szubjektum), sem pedig forrása (a nyilván-

⁹⁹ Ahogy arra Arendt rámutat, a poliszbéli a nyilvánosság *raison d'être*-je nem más, mint keretet nyújtani a szabadság élményének. Így jogosan mondhatjuk, hogy a nyilvánosságbeli Cselekvés során pontosan ez az az értelem, ami kifejeződik.

nosság) nem vesz részt aktívan a szabadságra vonatkozó értelem kialakításában. A szabadság, a nyilvánosságbeli lét során (ami nem más mint a benne való beszéd és Cselekvés), mintegy a nyilvánosságbeli folyamatok „melléktermékeként” fejeződik ki, hasonlóan ahhoz, ahogy az elemi felelősség a mondásban a beszéd célján, a mondotton túli értelmet fejez ki.¹⁰⁰

Az elemi felelősség lévinasi és az elemi szabadság arendti jellemzése között több párhuzam is kimutatható. Mindkettő beszédhelyzetben születik, vagyis egy Másik révén fejeződik ki. Továbbá mindkét értelemképződésben morális töltetű jelentés fejeződik ki (az elemi szabadság morális implikációit egy ígéreten és megbocsájtáson alapuló etika körvonalaira utalva adhatjuk meg). Ebben az értelemben az elemi szabadság, hasonlóan az elemi felelősséghez a morális rendszerek (igazságosság-koncepciók) forrásának tekinthető, és mint ilyen egy cselekvéskoordinációs mechanizmus (a kommunikatív cselekvés) bázisának. Mindezen túlmenően, akárcsak az elemi felelősség az elemi szabadság is alapvetően abszolútnak tekinthető. Azonban szemben az elemi felelősséggel, az elemi szabadság definíció szerint nyilvános, közös. Mint ilyen abszolút mivoltát illetően nem szorul korlátozásra (hiszen a közösség abszolút szabadsága minden egyes tagra érvényes) és ezért az elemi szabadság élménye nem szükségszerűen ideiglenes. Ennek megfelelően az elemi szabadság képes arra, amire az elemi felelősség nem: közvetlenül átírható életvilág szintű igazságosság-koncepcióra. Amiből az következik, hogy a neki megfelelő cselekvéskoordinációs mechanizmus (a kommunikatív cselekvés) hosszútávú biztosítására alkalmas.

¹⁰⁰ Arendt és Lévinas eljárását összeköti az a hasonlóság is, hogy a nyilvánosságban illetve az interszubjektivitásban lezajló passzív értelemképződés leírásához úgy kívánnak eljutni, hogy azokat szükségszerűségektől illetve érdekektől mentes formájában vizsgálják. Vagyis mindketten úgy járnak el, hogy a nyilvánossághoz illetve közelséghez képest külsődleges forrásból (természet illetve érdekek) származó célokat azonosítják és ezek komplementereként határozzák meg a nyilvánosság illetve az interszubjektivitás immanens sajátosságait, a pusztán bennük kifejeződő értelmet. Ezen az alapon határolja el a Cselekvést a szükségszerűségektől meghatározott munkától és az előállítástól Arendt és ezen az alapon különbözteti meg az érdekek által meghatározott mondottól a mondást Lévinas.

Ebben az értelemben Lévinas elemzései kiegészíthetők Arendt elemzéseivel. Álláspontom szerint Lévinas vizsgálódásait Arendt kategóriái szerint úgy tekinthetjük, mint a privát beszédesemények fenomenológiai átvilágítását. Arendt belátásaira pedig Lévinas kategóriái nyomán úgy tekinthetünk, mint a nyilvánosságbeli beszédeseményekben lezajló értelemképződés leírására. Eszerint kijelenthető, hogy az interperszonális kommunikáció nem csupán a közelségben fejezhet ki a mondotton túli értelmet és ennek megfelelően nem csupán az elemi felelősség tekinthető spontán értelemképződés eredőjének. A nyilvánosságban a közelség értelemképző potenciálját az interperszonális kommunikáció hálózata helyettesíti, ennek megfelelően más értelmet, a szabadságot fejezve ki. Álláspontom szerint ezért az arendti belátásoknak joggal adható lévinasi olvasat, ami azt jelenti, hogy az elemi szabadságra vonatkozó értelemképződést az elemi felelősségre vonatkozó értelemképződés mintájára írhatjuk le. Ily módon az elemi szabadság kifejeződése, hasonló konceptuális szerepet tölthet be a kommunikatív cselekvés koordinációjának esetében, mint az elemi felelősség kifejeződése a cselekvéskoordináció koordinációjának korábbi lépéseinél. Lássuk pontosan miként.

A cselekvéskoordináció koordinációjának egyes lépéseinél az elemi felelősség kifejeződésére úgy tekintettem, mint a – minden jelentés-létrehozás előfeltételeként azonosított – igazságosság-konceptiót felfüggesztő és az új igazságosság-konceptió kialakítását biztosító értelem kifejeződésének lehetőségére. Ennek a megközelítésnek van azonban egy határa, ami önmagában Lévinast olvasva nem látható. Ez a határ csak Arendtet és Lévinast közös elméleti keretbe emelve válik láthatóvá, a privát és nyilvános beszéd során kifejeződő elemi értelemképződési folyamatok megkülönböztetésével. A különböző igazságosság-konceptiókat az elemi felelősség oly módon függeszti fel, hogy felmutatja az igazság-konceptió ősbnyomását, vagyis a jelentés-létrehozással kialakított igazság-konceptióval szemben egy passzív értelemképződés során kialakult elemi felelősséget. Az elemi felelősség a közelségi viszonyban spontán módon kifejeződik, így felfüggeszt a jelentés-létrehozás révén kialakult igazságosság-konceptiót. Ez a sajátossága – az, hogy csakis közelségi viszonyban fejeződhet ki – az, ami az elemi felelősség kifejeződésének korlátait jelenti.

Habermas és Kohlberg elemzéseiből tudjuk, hogy csupán az első három morális fokon igaz az, hogy az igazságosság-konceptió egy konkrét másikkal való viszonyban realizálódik. Az első három morális fokon a másikkhoz mint tekintélyhez, mint másik érdekhez, mint a normarendszer szerepben való megjelenítőjéhez igazodok. Az igazságosságot ezekre a viszonyokra értelmezem. Így amikor ezen igazságosság-konceptiók felfüggesztése a cél – az első három cselekvéskoordináció koordinációs mechanizmus esetében – akkor arra e viszonyokon belül van lehetőség. Azonban a negyedik morális fokon maga az absztrakt normarendszer a viszonyítási pont: közvetlenül belőle vezetem le az igazságosság-konceptiót. Ennek megfelelően amikor ennek a morális foknak a meghaladása a cél – a kommunikatív cselekvés koordinációja során – nem támaszkodhatunk a lévinasi elemzésekre. Nem hagyatkozhatunk arra, hogy „az elemi felelősség felfüggeszti az igazságosság-konceptiót”, hiszen az elemi felelősség csupán a másikkal szembeni viszonyban értelmezhető, a közösség egészével szembeni viszonyban nem.

Ezen a ponton az igazságosság-konceptió felfüggesztésének másfajta módját kell konceptualizálnunk. Olyan értelemképződési folyamatra kell támaszkodnunk, ami a közelségbeli értelemképződéshez hasonlóan passzív, valamint ami az igazságosság-konceptió helyére léphet. Álláspontom szerint a fent kifejtett nyilvánosságbeli Cselekvés során lezajló értelemképződési folyamat ilyennek tekinthető. Az ennek során kifejeződő szabadság a normarendszer egészét felhasító keresett értelem. A szabadság ugyanis minden igazságossági-rendszeren túlra mutat. Azt fejezi ki, hogy minden igazságosság-konceptió végső soron az azt működtetők közösségétől függ és semmi mástól. Ebben az értelemben az elemi szabadság a közösség egészével szembeni viszonyban valósítja meg azt, amit az elemi felelősség a konkrét Másik viszonylatában. Amennyiben a szubjektum átéli ezt az értelemképződési folyamatot, amennyiben a nyilvánosságban Cselekszik, úgy magán normarendszer egészén mint igazságosság-konceptión kívül kerülhet, azt felfüggesztheti és ezt követően arról vitát folytathat.

Akárcsak az elemi felelősség, az elemi szabadság is implikál egy cselekvéskoordinációs mechanizmust. Ez a mechanizmus az uralommentes, szabad vita: maga a kommunikatív cselekvés. A nyilvános Cselekvésben kifejeződő elemi szabadság – szemben a közelségben ki-

fejeződő elemi felelősséggel – nem korlátozandó a harmadik megjelenésével, hiszen eleve a harmadik jelenlétében tapasztalható meg. Ennek megfelelően az elemi szabadság eleve nyilvános tapasztalatként alakul ki, s mint ilyen megfeleltethető egy életvilág szintű igazságosság-koncepciónak. Ez a sajátossága teszi alkalmassá arra, hogy – szemben az elemi felelősséggel, amely csupán ideiglenesen tartható fenn – hosszú távon is érvényes maradjon, egy közösség kommunikatív gyakorlatában folyamatosan megújuljon, és az életvilág részévé válva a kommunikatív cselekvés normatív keretét hosszútávon biztosítsa.

A kommunikatív cselekvés koordinációja mindezek után úgy írható le, hogy a racionalizálandó fél igazságosság-koncepcióját oly módon hasítjuk fel, hogy szabad nyilvánosságban való közös Cselekvésbe bevonjuk. Ekkor, a normákat keletkezésük folyamatában megpillantva, az elemi szabadság tapasztalatát éli át, ami felülírja normal alapú igazságosság-koncepcióját. Az elemi szabadság ilyenformán az uralommentes kommunikatív cselekvést implicál mint adekvát cselekvéskoordinációs mechanizmust, és mindaddig biztosítja gyakorlásának feltételeit, amíg szabad nyilvános tér rendelkezésre áll. Ebben az értelemben a szabad nyilvánosság tapasztalata egy a jövő felé nyitott tapasztalat: egyedül az korlátozhatja, ha magának a kommunikatív cselekvésnek a keretfeltételei szűnnek meg.

Konklúzió

Tanulmányom közvetlen célkitűzése egy a cselekvéskoordináció koordinációs folyamatok leírása során felbukkant aporia feloldása volt. A közvetlen célkitűzése mellett, úgy gondolom, hogy tanulmányom néhány általános filozófiai probléma megoldásához is szempontokat nyújthat. A legfontosabb ilyen eredménynek Habermas és Lévinas gondolatainak közös elméleten belüli értelmezését tartom. Lévinas és Habermas a jelentés-kialakulás két különböző – egymást kiegészítő – szintjét azonosítják. Ennek megfelelően szintézisük a jelentés-kialakulás általános problematikájához kínál szempontokat: az interszubjektív jelentés-kialakulás intencionális és pre-intencionális szintjei közti kapcsolatot tárja fel. Hasonlóan fontos eredménynek tar-

tom az Arendt és Lévinas fenomenológiai elemzései közti kapcsolat felvázolását. Arendt elemzéseinek segítségével pontosítható Lévinas gondolatainak érvényességi köre. Eszerint Lévinas elsősorban a privát beszéd fenomenológiai elemzését nyújtja. Ennek belátása révén nyílik lehetőség a nyilvánosságbeli beszéd lévinasi szellemű átvilágítására, aminek végeredményeként az elemi szabadságot mutathatjuk fel mint a privát mondásban kifejeződő értelem, az elemi felelősség alternatíváját.

Ahogy a bevezetőben utaltam rá, a cselekvéskoordináció koordinációs mechanizmusoknak kiemelt társadalomelméleti jelentőségük van. Társadalomelméleti szempontból a dolgozat legfontosabb hozadéka *A kommunikatív cselekvés elméletének* egy központi distinkciójára vonatkozik. Álláspontom szerint a közelség fogalmáról belátható, hogy társadalomelméleti relevanciával bír, amennyiben az életvilág és cselekvéskoordináció komplementer-párja kibővíthető vele. A cselekvéskoordináció egyszerre komplementere és újratermelési mechanizmus az életvilágnak. Cselekvéskoordinációra akkor kerül sor, amikor az életvilág nem látja el cselekvéskoordináló szerepét, vagyis amikor nem eleve adott a cselekvők számára a közös jelentés-horizont. Ilyen helyzetekben, a cselekvéskoordináció során – közvetlenül – kialakításra kerülnek a közös jelentések és egyúttal – közvetve – az életvilág is újratermelődik. Hasonló viszonyban áll egymással cselekvéskoordináció és cselekvéskoordináció koordinációja is. A cselekvéskoordináció koordinációjára a cselekvéskoordináció diszfunkciója esetén van szükség. Ez a mechanizmus közvetlenül szintén egy diszfunkció megszüntetésének feladatát látja el, közvetve pedig egy gyakorlat – a cselekvéskoordináció egyre racionálisabb gyakorlatának – elsajátítását. Ennek megfelelően a cselekvéskoordináció koordinációja komplementere a cselekvéskoordinációnak és egyúttal az életvilágnak is. Ez azt jelenti, hogy a fenomenológiailag leírható cselekvéskoordinációnak – a Habermas által bemutatott kettő mellett – egy további szintje is azonosítható. Az együtt-cselekvéshez szükséges közös jelentés-horizontot alapértelmezésben az életvilág biztosítja. Az életvilág diszfunkciója esetén a közös jelentéseket létrehozzák a cselekvők beszédaktusok sorozatában. A beszédaktusok diszfunkciója esetén (a beszédaktusokhoz nélkülözhetetlen közös igazságosság-konceptió hiányában) pedig a közelség elemi értelemképződési folyamataihoz fordulva hozhatják

létre a minden további jelentés-létrehozás alapjául szolgáló igazságosság-koncepciót.

Tekintve, hogy a kommunikatív cselekvés fogalma a habermasi társadalomelmélet alapfogalma, pre-intencionális kiegészítése kihat az elmélet egészére (a szocializáció, a társadalmi integráció, a kulturális újratermelés folyamatairól elmondottakra, valamint a történeti kordigagnózisra). Mindezek részletes kidolgozása további tanulmányok tárgyául szolgálhat.

Irodalom

Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1995) *Múlt és jövő között*. (ford. Módos M.), Budapest: Osiris.

Arendt, Hannah (2002a) *Mi a politika?* (ford. Mesés P., Pató A.), In (uő.): *A sivatag és az oázisok*, Budapest: Gond – Palatinus.

Arendt, Hannah (2002b) *Előadások Kant politikai filozófiájáról*, (ford. Mesés P., Pató A.), In (uő.): *A sivatag és az oázisok*, Budapest: Gond – Palatinus.

Aronson, Elliot (1987) *A társas lény*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó

Benhabib, Seyla (1996) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: SAGE. Bergo, Bettina (1999) *Levinas between ethics and politics: for the beauty that adorns the earth*. Boston: Kluwer.

Bergo, Bettina (2005) *What Is Levinas Doing? Phenomenology and the Rhetoric of an Ethical Un-Conscious*. In: *Philosophy and Rhetoric* 38/2.

Crowe, Jonathan (2006) *Levinasian Ethics and Legal Obligation*. In: *Ratio Juris* 19/4.

Davis, Colin (1996) *Levinas: an introduction*. Cambridge: Polity Press.

Derrida, Jacques (2000) *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. (ford. Boros J.), Pécs: Jelenkor.

Gibbs, Robert (2000) *Why ethics? – Sings of responsibilities*. Princeton: Princeton University Press.

Györgyjakab Izabella (2007) *Lévinas nyelvfelfogásának fenomenológiai vetülete*. In: Világosság 46/1.

Habermas, Jürgen (1987). *The Theory of Communicative Action vol.2: Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason* (trans. McCarthy T). Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (2001). *Feljegyzések a diskurzusetika megalapozásának programjához* In: Felkai Gábor (szerk., ford.): *A kommunikatív etika*, Új Mandátum Könyvkiadó.

Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (trans. Rehg W). Cambridge: Polity Press.

Hendley, Steven (1996) *From Communicative Action to the Face of the Other: Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory*. In: *Philosophy Today*, 1996/4.

Hendley, Steven (2000) *From Communicative Action to the Face of the Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation, and Community*. Lanham: Laxington Books

Hendley, Steven (2004) *Speech and sensibility: Levinas and Habermas on the constitution of the moral point of view*. In: *Continental Philosophy Review* 37/2.

Kiss Lajos András (2008) *A szubjektum problémája Emmanuel Lévinas első főművében*. In: Világosság 47/5.

Kohlberg, Lawrence (1981) *The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*. San Francisco: Harper & Row.

Lévinas, Emmanuel (1999) *Teljesség és végtelen*. (ford. Tarnay L.) Pécs: Jelenkor.

Lévinas, Emmanuel (1997a) *Fundamentális-e az ontológia?* In: Tarnay L. (vál., ford.): *Nyelv és közelség*, Pécs: Jelenkor.

Lévinas, Emmanuel (1997b) *Nyelv és közelség*. In: Tarnay L. (vál., ford.): *Nyelv és közelség*, Pécs: Jelenkor.

Lévinas, Emmanuel (2004) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic / Livre de poche.

Némedi Dénes (2000) *Durkheim és a modern cselekvéstudomány*. In: Társadalomtudomány – elmélettörténet, Budapest: Új Mandátum.

Olay Csaba (2008) *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest: L'Harmattan.

Pepark, Adrian (1983) *Phenomenology – Ontology – Metaphysics: Levinas's Perspective on Husserl and Heidegger*. In: *Man and world* 16/2.

Pepark, Adrian (1998) *Levinas' method*, In: *Research in Phenomenology* 28/1.

Plant, Bob (2006) *Apologies: Levinas and Dialogue*. In: *International Journal of Philosophical Studies* 14/1.

Sik Domonkos (2008a) *A kommunikatív cselekvés koordinációja* In: *Szociológiai szemle* 2008/1.

Sik Domonkos (2008b) *Szocializáció és állampolgári szocializáció a habermasi társadalomtudomány tükrében*. In: Némedi D.-Szabari V. (szerk.): *Kötő-jelek* 2007.

Sik Domonkos (2009) *Habermas életvilág-fogalmán innen és túl*, In: Némedi D.-Szabari V. (szerk.): *Kötő-jelek* 2008.

Smith, Nicholas H. (2008) *Levinas, Habermas and modernity*, In: *Philosophy and Social Criticism* 2008/6.

Taylor, Charles (1991) *Language and Society*. In: Honneth, Axel – Joas, Hans (ed.): *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Cambridge: MIT Press.

Tengelyi László (1998) *Élettörténet és sorseselemzés*. Budapest: Atlantisz

Tengelyi László (2007) *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.

Ullmann Tamás (2004) *Kifejezés, nyelv és retorika Lévinasnál*. In: *Pro Philosophia Füzetek* 2.

Váriné Szilágyi Ibolya (1994) *Az erkölcs a néző és a cselekvő szemszögéből*. Budapest: Scientia Humana Társulás.

Vermes Katalin (2006) *A test éthosza*, Budapest: L'Harmattan.

Vetlesen, Arne Johan (1997) *Worlds apart? – Habermas and Levinas*, In: *Philosophy and Social Criticism* 1997/1.

Westphal, Merold (2007) *The welcome wound: emerging from the il y a otherwise*. In: *Continental Philosophy Review* 40/3.

SUMMARY

A Phenomenological Analysis of the Coordination of Action-coordination – Abstract

The following essay is aimed at a phenomenological solution of a social theoretical problem. The coordination of action-coordination is a mechanism used by actors lacking the same routine in producing meanings because of their different level of lifeworld-rationality. The problem of the coordination of action-coordination was originally explained according to the habermasian social theory; however it could not be resolved satisfactorily within its frames. The cause of the failure is rooted in Habermas' lack of attention concerning the pre-intentional level of meaning-production. Thus the required conceptual tools were looked for elsewhere: in the phi-

losophy of Levinas and Arendt. Levinas analyzed the pre-intentional meaning-production processes of face-to-face communicational situations; and showed how a "fundamental responsibility" is expressed in these situations. This responsibility is required to synchronize the different concepts of justice underlying the different routines of action-coordination. Arendt analyzed the pre-intentional meaning-production processes of the public sphere; and showed how the experience of freedom is expressed in it. This freedom is required for "coordinating communicative action" (a subtype of the coordination of action-coordination).

AZ INTENCIONALITÁS FELFEDEZÉSÉRŐL

VARGA PÉTER ANDRÁS

„Brentano volt az, aki az intencionalitást a modern filozófia számára újra felfedezte.” Az ilyen történeti általánosítások, noha hasznosak egy adott filozófiai eredmény lényegének megragadásához, könnyen elfedhetik egy filozófiai teljesítmény valódi tartalmát. Ennek megfelelően, amikor egy ilyen történeti általánosítás érvényességét kezdjük el vizsgálni, célunk nem az, hogy egy másik hasonló történeti általánosítással helyettesítsük ezt, hanem az, hogy felfedjük a különbségnek és a pontosításoknak azt a finom szövetét, melyet ez az általánosítás elfed.

*

Az az általánosítás, amely Brentanot tekinti meg az intencionalitás újkori felfedezőjeként, rendszerint az 1874-ben megjelent *Psychologie vom empirischen Standpunkt* egy konkrét szöveghelyét jelöli meg, mint ahol Brentano elsőként bevezeti az intencionalitást az újkori filozófiába. Próbáljuk meg közelebből megvizsgálni ezt a szövegrészletet!

Mindegyik pszichikai fenoménre jellemző az, amit a középkori skolasztikus filozófusok egy tárgy intencionális (avagy mentális) inegzisztenciájának neveztek, s amelyet mi – ugyan nem minden kétértelműségtől mentes kifejezésekkel – tartalomra vonatkozásnak, tárgyra (amely alatt nem egy realitást kell érteni) irányulásnak, vagy immanens tárgyiságnak neveznénk. Mindegyik pszichikai fenomén tárgyként tartalmaz valamit,

* A dolgozat alapjául szolgáló kutatás az ÖAD / BMWF kutatói ösztöndíjának segítségével valósult meg.

azonban nem mindegyik azonos módon. A képzetben valamit elképze-
lünk, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben vala-
mit szeretünk, a gyűlöletben valamit gyűlölünk, a vágyakozásban vala-
mire vágyakozunk.

(...) Ezáltal definiálhatjuk tehát a pszichikai fenoméneket, amennyiben
azt mondjuk, hogy a pszichikai fenomének azok a fenomének, melyek in-
tencionálisan egy tárgyat tartalmaznak.¹

Brentano ezt a kritériumot a pszichikai és fizikai fenomének de-
markációjának kontextusában fogalmazza meg (fenomének alatt ért-
sünk most deskriptív módon megragadható tudattartalmakat). A mű
második könyve első fejezetének célja ezen két fenoméntípus külön-
ségének pszichológiai (nem pedig definíciószerű) rögzítése. Az egyes
paragrafusokban Brentano erre több kísérletet is tesz. „Pszichikai fe-
noménekre példát szolgáltat minden érzekelés vagy képzelet révén
keletkező képzet (képzet alatt nem azt értve, amit elképzelek, hanem
magát a képzet aktusát). Tehát egy hang hallását, egy színes tárgy lá-
tását”² etc. „Fizikai fenoménekre példák ezzel szemben: egy szín, egy
alak, egy táj, melyet látok, egy akkord, melyet hallok”³ etc. Brentano
azonban nem találja elégségesnek a példák felsorolását, hanem a
pszichikai fenomének egységes magyarázatára törekszik. Erre lehe-
tőséget szolgáltatna az a korábbi állítása, miszerint minden pszichikai
fenomén vagy képzet, vagy egy képzeten alapszik. Ezt a lehetőséget
megvizsgálja a következő paragrafusban, azonban elveti, mivel ez a
pszichikai fenoméneket nem egységesen, hanem „két csoportra osztva
mutatja be.”⁴ Erre az egységes jellemzésre lehetőséget kínálna a fizikai
fenomének egy közös tulajdonsága: „minden fizikai fenomén kiter-
jedt, és térbeli meghatározottsággal rendelkezik,”⁵ míg a pszichikai fe-
nomének nem térbeliek. Két szempont is amellet szól azonban, hogy
ezzel a jellemzéssel ne elégedjen meg. Egyrészt, mondja Brentano, a

¹ Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band.* (hrsg.
O. Kraus) (Philosophische Bibliothek Bd. 192) Meiner, Hamburg, 1973 (továb-
biakban: *PeS*), pp. 124–125.

² *PeS I.* p. 111.

³ *PeS I.* p. 112.

⁴ *PeS I.* p. 120.

⁵ *PeS I.* p. 120.

korabeli pszichológiai szakirodalom ezen tulajdonság univerzális érvényességét vitatja, másrészt, és ez súlyosabban esik latba, ez a karakterizáció pusztán negatív lenne.

A korábban idézett szövegrészlet, amely feltehetően joggal tarthat alapot a brentanói életmű olvasottságát sokszorosan meghaladó idézettségre, a soron következő demarkációs kísérlet, amely pozitív és egységes kritériumot hivatott szolgáltatni pszichikai és fizikai fenomének deskriptív elkülönítéséhez.

Próbáljuk meg tovább értelmezni ezt a szövegrészletet. Az első paragrafus befejező állítása a legkönnyebben érthető: világosan tükrözi azt a korábban már demarkációs kritériumként is felvetett brentanói állítást, miszerint minden pszichikai fenomén vagy képzet, vagy képzetten alapul. Mindez az intencionalitás magyarázat szemszögéből azt jelenti, hogy az ítéletek nem rendelkeznek önálló intencionális tárggyal, hanem csak az intencionalitás módjában különböznek a képzetektől.⁶

Értelemzhető vajon az idézet fennmaradó része a fenomenológiai intencionalitás-fogalommal összhangban? A fenomenológiai intencionalitás-fogalom egy, az általánosság igényével fellépő recens megfogalmazása szerint „[a]z intencionális tárgy nem úgy áll szemben a tudattal, mint egy objektum a szubjektummal. Nem két egymástól eleve elválasztott dolog lép itt egymással kapcsolatra, hanem az intencionális tudat eleve tárgyra irányul (másként nem is lehetne intencionális, sőt tudat sem!), a tárgy pedig nem választható le a rá irányuló tudatról (ami persze nem jelenti azt, hogy feloldódna valamiféle idealista látszatlétben).”⁷ Bizonyos diszkrepancia mutatkozik azonban az intencionalitás ilyen értelmezése és az eredeti brentanói szöveg között. A „tárgyra irányulás” (*Richtung auf ein Objekt*) szófordulat ugyan

⁶ Ezt a nézetet már a Brentano-iskola sem osztotta (Meinong bevezeti az *Annahme*-t), és a legtöbb mai intencionális ítéletelmélet is valami hasonló feltevéz a *state of affairs* címszava alatt.

⁷ Ullmann Tamás: *Analitikus és kontinentális filozófia* In: *Magyar Filozófiai Szemle* 2006/3–4 [megjelent: 2008] pp. 227–251, p. 245. A később megállapítandó diszkrepanciával nem akarjuk azt állítani, hogy Ullmann Tamás hibás állítást tenne Brentanóval kapcsolatban, hanem cikkét csak a fenomenológiai intencionalitás-fogalom általános igényű bemutatásaként idéztük.

még ezen fenomenológiai értelmezés alkalmazhatóságát sugallja, az „inegzisztencia” (*Inexistenz*), „immanens tárgysiság” (*immanente Gegenständlichkeit*), „tárgyként valamit tartalmazni” (*etwas als Objekt in sich enthalten*) kifejezések pedig ugyan „kétértelműek”, de még mindig értelmezhetők a fenomenológiai önmegértés által kijelölt irány szerint. Idézetünk tartalmaz azonban egy kellemetlen félmondatot: „tárgyra (amely alatt nem egy realitást kell érteni)” (*Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist)*). Ez a kitétel már nem értelmezhető a fent kijelölt módon, s egyben át is fordítja az „inegzisztencia”, „immanens tárgysiság”, „tárgyként tartalmazás” „kétértelmű” kifejezések korábbi értelmezéseit: az intencionalitás fenomenológiai értelmezése tárgy és tudat viszonyát igyekszik megragadni – úgy tűnik azonban, hogy a brentanói *locus classicus* tudat és valamiféle más létező viszonyáról beszél. Az előttem álló asztalt látom, azonban – Brentano szerint – nem mondhatjuk, hogy képzetem intencionális tárgya az asztal, mivel az intencionális tárgy csak valami „nem reális” lehet. Az intencionális tárgy tehát különbözik a reálisan létező, előttem álló asztaltól: utóbbi a reálisan létező külvilág egy része, előbbit pedig pedig a tudat „tartalmazza” (*in sich enthalten*), csupán a tudat részeként létezik.

Ezzel eljutottunk az intencionalitás brentanói újrafelfedezését állító meggyőződés másik lényeges tartalmához. Brentano szerepének filozófiatörténeti értékelésével szorosan összekapcsolódik ugyanis a brentanói intencionalitásfogalom egy meghatározott értelmezése: Az intencionalitás Brentano szerint azt jelenti, hogy a tudat mindig valamire irányul, azonban, folytatódik a bevett értelmezés, Brentano erről az irányultságról azáltal kíván számot adni, hogy az intencionális irányultság tárgyait tudat-immanens létezőkként posztulálja. Ezt a magyarázatmódot, az ún. immanens intencionalitás-elméletet pedig a ez a nézet azonnal el is utasítja: az intencionalitás ugyanis éppen a tudat, és annak tényleges tárgya közti vonatkozásról kell számot adjon, amit a brentanói elmélet elmulaszt, hiszen a tárgyat megkettőzi, és azt állítja, hogy az intencionális vonatkozás a tudat egy belső tartalmára irányul. Brentano tehát ugyan újra felfedezte az intencionalitást az újkori filozófia számára, azonban intencionalitás-konceptiója az evidensen hibás intencionalitás-elmélet példája. Brentano mintegy „egyszerre felfedő és elfedő génusz:” egyszerre áll az újkori filozófiai intencionalitásfogalmának forrásánál, és egyszerre instanciá-

ja az intencionalitás illegitim magyarázatmódjának.

A bevett értelmezés ezen ambivalenciája eleve gyanút kell ébresszen bennünk: hogyan „fedezhette fel” Brentano az intencionalitást úgy, hogy a következő lépésben azonnal el is vétse a helyes utat? Nem lehet, hogy itt egy olyan filozófiatörténeti absztrakcióval állunk szemben, amely ugyan hasznos az intencionalitás tematizációja és a különböző álláspontok közti orientáció szempontjából, ám elfedi Brentano tényleges teljesítményét? A filozófiatörténeti kanonizáció által kijelölt szerep annyira jól illeszkedik az utókor céljaihoz, hogy már eleve ez gyanút kell ébresszen bennünk, de még gyanakvóbbá tehet bennünket a kijelölt szerep már-már irracionális ambivalenciája. További elbizonytalanító felvetések eredhetnek annak megfontolásából, hogy az intencionalitás fogalmának ünnepelt felfedezését Brentano a fenomenek két osztályának megkülönböztetési kísérlete során teszi, és, láthatólag, egyáltalán nem érzékeli azt, hogy rendkívüli felfedezéshez jutott volna. Az ünnepelt idézetet tartalmazó paragrafus befejezése és a következő kezdete például így hangzik:

Joggal tekinthetjük tehát a pszichikai fenomenek általános sajátosságának egy tárgy intencionális inegzisztenciáját, és ez a jelenségek osztályát megkülönbözteti a fizikai osztálytól.

6. § A pszichikai fenomenek egy további közös sajátossága az, hogy azokat csak a belső tudatban észleljük, míg a fizikaiak esetén csak külső észlelés lehetséges.⁸

Bármilyen kételyeink is merültek fel azonban a brentanói intencionalitás-koncepció bevett értelmezésével szemben, ezen értelmezés autoritások tekintélyes sorát tudhatja maga mögött.

Egyrészt, úgy tűnik, ez az értelmezés világosan alátámasztható az életmű más szövegeivel is. Az 1890/91-ben tartott *Psychognosie* előadásban, amely *Deskriptive Psychologie* címen jelent meg⁹, Brentano így fogalmaz:

⁸ *PeS I.* p. 128.

⁹ Brentano, Franz: *Deskriptive Psychologie* (hrsg. R. M. Chisholm, W. Baumgartner) (Philosophische Bibliothek Bd. 349) Meiner, Hamburg, 1982 (továbbiakban: *DS*)

1. Először is egy a tudatra általánosan jellemző tulajdonság az, hogy a tudat mindig és mindenütt, azaz minden elkülöníthető részében egy bizonyos fajta relációt mutat, amely vonatkozásba hoz egy alanyt egy tárggyal. Ezt intencionális vonatkozásnak is nevezzük. Minden tudathoz lényegileg hozzátartozik egy vonatkozás.

2. Mint minden vonatkozásnál, itt is két korrelátumot találunk. Az egyik korrelátum a tudati aktus, a másik pedig az, amire a tudati aktus irányul.

Látás és látott.

Elképzelés és elképzelt.

Akarás és akart.

Szeretet és szeretett.

Tagadás és tagadott.

Ezeknél a korrelátumoknál látható – amit arra már Arisztotelész is rámutatott –, hogy egyedül az egyik valóságos, míg a másik nem valóságos. Éppúgy nem valami valóságos egy gondolt ember, mint ahogyan egy elmúlt ember sem. A gondolt embernek nincs tulajdonképpeni oka, és nem is tud tulajdonképpeni hatást gyakorolni, hanem amennyiben a tudati aktus, az ember gondolása valami révén megtörténik, a tudati aktussal együtt ott van a gondolt ember, a tudati aktus nem reális korrelátuma is. A két korrelátum nem választható el egymástól, hacsak <nem> disztinkcionálisan.

(...) A tárgy kifejezés magyarázata: valami belső tárgyiséget értünk alatta. Nem kell, hogy bármi megfeleljen neki a külvilágban.

A félreértések elkerülése végett ezt „benne lakó”, „immanens” tárgynak is nevezhetnénk.¹⁰

Úgy tűnik, hogy az előadásrészlet a bevett értelmezést megerősítve világosan kijelöli Brentano helyét az intencionalitás újkori történelmében. Egyrészt Brentano az intencionalitást a tudat alapjellegzetességének tekinti. Másrészt azonban egyértelműen a tudat és az abban „benne lakó” (*inwohnendes*), nem reális, a tudat részeként tekintett tárgy között vél felfedezni intencionális viszonyt. Ennek a felfogásnak határozott előnye az, hogy könnyen megbirkózik az olyan tárgyakra irányuló intencionális viszony kérdésével, melyek nem léteznek (pl.: „Pegazusra gondolok”) vagy eleve ellentmondást hordoznak („kerek négyszögre gondolok”). Ezen immanens intencionalitás-elmélet alap-

¹⁰ DS p. 21–22. (A < > közti rész a kiadók – W. Baumgartner és R. Chisholm – kiegészítésének (*wenn <sie> nicht distinktionell <sind>*) megfelelője.)

vető hátránya azonban az, hogy ellentmond az intencionalitás minimális leírásának is: Brentano szerint a „gondolt ember” (*gedachtes Mensch*) az ember gondolásának intencionális korrelátuma, és, teszi hozzá, ez éppúgy nem valóságos, mint az elmúlt ember (*gewesenes Mensch*) sem. Brentano azonban – mint láttuk – alapvető hibát követ el, hiszen az ember gondolása (az ember képzeete) az emberre, nem pedig a gondolt emberre irányul, a szeretet tárgy a szeretett személy, nem annak valamilyen mentális mása. Brentano – hangzik a fenomenológiai vád – egy konstruált tárgyat csúsztat az intencionális viszonyba, avagy összetéveszti az intencionális viszony tárgyát a reprezentánssal.

Konklúzióinkat az értelmezői tradíció több generációja is megerősíti.

A fentiekkel összhangban értelmezi Brentanót a Brentano-iskola első generációja. Husserl 1901-ben a következőt veti Brentano szemére:

Mindenesetre nagyon is kétséges – és elég gyakran félrevezető is – arról beszélni, hogy az észlelt, elképzelt, megítélt, megkívánt tárgyak, stb. (illetve észlelő, megjelenítő módon stb.) „a tudatba lépnek”, vagy megfordítva, hogy „a tudat” (vagy „az én”) velük ilyen vagy olyan módon „vonatkozásba lép”, hogy ezek a tárgyak ilyen vagy olyan módon „felvétnének a tudatba” stb.; épp ilyen megtévesztő azonban az is, ha arról beszélünk, hogy az intencionális élmények „valamit mint objektumot magukban foglalnak”, stb. Az ilyen fajta kifejezések két félreértésnek adnak alapot: először, hogy egy olyan reális [realen] folyamatról vagy reális [realen] vonatkozásról van szó, amely a tudat vagy az én és a „tudatosított” tárgy között játszódik le; másodsor, hogy két, a tudatban ugyanolyan módon, valóban [reell] megtalálható tárgy – az aktus és az intencionális objektum – közötti viszonyról van szó, vagy esetleg egymásba skatulyázódó pszichikai tartalmaknak a viszonyáról.¹¹

¹¹ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Band.* (hrsg. U. Panzer) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984. pp. 384–385. (az első kiadás szövege szerint idézve, az V. vizsgálódás megjelent szemelvényes fordítása – Deczki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter András, Zuh Deodáth: Edmund Husserl: Logikai vizsgálódások (szemelvények) [fordítás] In: *Különbség* 2007 (9) 1. szám pp. 17–50. – alapján).

Husserl kritikája láthatólag alátámasztja a bevett értelmezést. Az intencionalitás nem fogható fel a tudat és egy pszichikailag immanens tárgy közti relációként, mivel az intencionális viszonyulás nem reális predikátuma a megcélzott tárgynak. Hibás azt gondolni, hogy az intencionális tárgy mintegy „beskatulyázódna” a tudatba. Husserl Brentano-kritikája azonban nem ilyen egyszerű, és ez egyben a bevett nézet finomítására, tartalmának pontosabb megértésére is alkalmat adhat.

Az az állítás, hogy az intencionális tárgy a tudat immanens tartalma, ugyanis kétféle értelmezésnek nyit teret. Egyrészt érthetjük úgy, amint eddig tettük, hogy az intencionális viszony (képzelet, ítélet stb.) tárgy csak és kizárólag az elmében létezik, ami nyilvánvalóan nagyon nehezen védhető értelmezés, hiszen kizárja azt, hogy a tárgy valóságosan is létezzen. Az intencionális tárgy immanens létezését azonban érthetjük úgy is, mint ami nem zárja ki a tárgy valóságos létezését: „[M]inden képzethez tartozik egy (ezen képzet által elképzelt) tárgy. Azonban ez a létezés nem »igazi«, hanem »pusztán intencionális«, ez a létezés csak a »puszta elképzeltté válásban« áll. Az »igazi« létezés csak az affirmatív egzisztencia-ítélettel lép érvénybe, és az »intencionálisat« már feltételezi.” Ez a megfogalmazás Husserltől származik, aki 1894-es írásában a következőt teszi ehhez hozzá: „Az utóbbi időkben pl. Twardowski lépett fel ezzel a nézettel (Brentano-hoz szorosan kapcsolódva).”¹²

Az immanens intencionalitás-elmélet ezen második értelmezését egy kettős-tárgy elméletként rekonstruálhatjuk:¹³ Az intencionális viszonyulás elsődleges tárgy egy „pusztán elképzelt”-ként létező

¹² Husserl, E.: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (hrsg. B. Rang) (Husserliana XXII.) (Martinus Nijhoff, Den Haag: 1979) (továbbiakban: Hua XXII.) p. 307.

¹³ Ez az elnevezés A. Chrudzminski-től származik (*Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*. (Phaenomenologica 159) Kluwer, Dordrecht, 2001). Chrudzminski ezt a rekonstrukciós utat tartotta követendőnek, és megpróbálta a két tárgy viszonyát közelebről meghatározni a brentanoi életműben (a jelentés interszubbektivitásának és a pszichikai aktus temporalitásának bevonásával). Később látni fogjuk, hogy a *principle of charity*-nak közel sem ez a legjobban megfelelő rekonstrukció.

pszichikai entitás. Egy rá következő egzisztencia-ítéletben azonban állíthatom azt, hogy az intencionális tárgynak „megfelelő” reális tárgy létezik (vagy éppen nem létezik). Az immanens intencionalitás-elmélet tehát nem szükségszerűen jár együtt azzal a *prima facie* hibás állítással, hogy a tárgyak csak mentális objektumok. Husserl hivatkozott szövegében még egy arra vonatkozó elméletet is felfedezhetünk, hogy miként értendő a reális tárgyak és az immanens intencionális tárgyaknak közti „megfelelés”. Ezt az elméletet a determinatív és modifikatív attribútumok megkülönböztetése szolgáltatja. Tekintsünk egy egyszerű nyelvi példát: „jó ember” *vs.* „halott ember”, vagy „igazi barát” *vs.* „hamis barát.” Ezen szembeállításokban az a közös, hogy a jelző az első esetben csupán közelebbről meghatározza (determinálja) a szó szerkezet fő tagjának jelentését (a jó ember egyfajta ember, az igazi barát egyfajta barát), míg a másik esetben a jelző ezt az értelmet *módosítja* (modifikálja): a halott ember már nem ember, a hamis barát valójában nem barát. Ennek analógiájára értelmezendő az „intencionális létezés” és a „valós létezés” különbsége is. A „valósan létező ember” egy ember, az „intencionálisan létező ember” azonban – szigorúan véve – nem ember (hanem egy mentális objektum). „Intencionálisan létező ember” (ember mint intencionális tárgy) és „reálisan létező ember” azonban éppúgy összefügg, mint a „jó ember” és a „halott ember”. Ha alaposabban megvizsgáljuk a korábban idézett *Psychognosie*-szöveget, akkor pontosan ezt a terminológiát fedezhetjük fel benne: „Ezeknél a korrelátumoknál [sc. látás és látott sít.] látható (...), hogy egyedül az egyik valóságos, míg a másik nem valóságos. Éppúgy nem valami valóságos egy gondolt ember, mint ahogyan egy elmúlt ember sem.”

Az immanens intencionalitás-elmélet tehát nem kell, hogy elköteleződjen amellett, hogy az immanens intencionális tárgyak maguk a reálisan létező tárgyak legyenek, sőt még a kétfajta tárgy közti viszonyról is megpróbálhat számot adni. Mégis, Husserl szerint, mi az alapvető probléma vele? Az immanens intencionalitás-elmélet kettőstárgy értelmezés ugyan jóval védhetőbb, mint az egyszerűbb felfogás, de ugyanúgy ellentmond a legegyszerűbb fenomenológiai tényeknek. Ez az elégtelenség nagyon egyszerűen példázható: „Ugyanaz a Berlin létezik [valóságosan], mint amelyet elképzelek, és ugyanaz nem létezik

ne, ha egy égi büntetés megsemmisítené, mint Szodomát és Gomorát.”¹⁴ A kettős-tárgy immanens intencionalitás-elmélet ugyanúgy becsúsztat egy konstruált tárgyat az intencionális viszonyra, ugyanúgy nem tud számot adni arról, hogy az intencionális viszony az aktus és tényleges tárgya közti viszonyt hivatott megragadni.

A Brentano-iskola első generációjának Brentano-értelmezését kicsit közelebbről megvizsgálva eredeti, naiv értelmezésünk ugyan finomodott, de lényegileg változatlan maradt. Brentano intencionalitás-elképzelése nem vezet egy lépésben nonszenszhez, de alapvetően mégis az intencionalitás hibás elméleteinek példája. Ennyiben tehát a mai közmegértés maga mögött tudhatja Brentano tanítványainak első generációját. További megerősítést, és egyben magyarázatot széleskörű elterjedtségére, hoz ezen értelmezés számára a Brentano-iskola tanítványainak második generációja (O. Kraus, F. Hildebrand-Mayer), akik a Meiner kiadó filozófiai könyvtára számára Brentano műveit szerkesztették és előszavakkal látták el. A második generáció vonzódását ezen értelmezéshez alapvetően az az – egyébként a kiadó programban jól megfigyelhető tény – magyarázza meg, hogy ők Brentano késői, realista filozófiai periódusát látták aktuálisnak, és az immanens intencionális tárgyakat mint a korai Brentano tévedését jellemezték, amelyet a mester később elutasított és a nyelvi fikciók közé sorolt.

Ugyanez az értelmezés határozta meg az analitikus filozófiában a hatvanas évek során felélénkülő Brentano iránti érdeklődést is. Az 1968-as P. Edwards-féle filozófiai enciklopédia számára R. Chisholm a következőképpen foglalta össze Brentano intencionalitás-elméletét:

Ezek a szövegrészek két egymástól különálló tézist tartalmaznak: egyfelől egy ontológiai tézist bizonyos gondolati tárgyakról és egyéb pszichológiai attitűdökről; másfelől pedig egy pszichológiai tézist, aminek értelmében a tárgyra vonatkozás [*reference*] az, ami a mentálist vagy pszichikait megkülönbözteti a fizikaitól. Az intencionális inegzisztencia elmélete szerint az egyszarvú gondolati tárgy maga egy egyszarvú, de egy olyan speciális létmódú egyszarvú (intencionális inegzisztencia, immanens tárgyiség, megértésben létezés), amely nem aktuálisan létező,

¹⁴ Hua XXII. pp. 305–306.

de nem is semmi.¹⁵

Chisholm precízen rámutat arra, hogy az intencionalitás Brentano számára a tudattartalmak két osztályának megkülönböztetésére szolgáló tulajdonság. Azonban Chisholm azt is egyértelműen kijelenti, hogy Brentano ezt a karakterizációt azáltal kívánta elvégezni, hogy a tudati aktusnak egy nem reális értelemben létező tárgyat tulajdonított. Joggal mondhatjuk tehát, hogy Brentano felfedezte az intencionalitást, de azonnal el is hibázta.

Az immanens intencionalitás-elmélet (egyszerűbb vagy kettős-tárgy formájában) a mai értelmezést meghatározó *received view* státuszára tett szert. Nézzünk néhány példát erre: A Quine-tanítvány Føllesdal, aki számára a fenomenológiai hagyomány analitikus értelmezése nem idegen téma, a következő dilemmát látja a brentanói intencionalitás-koncepcióban:

Egyfelől hangsúlyozhatjuk azt, hogy mindig jelen van valamilyen tárgy, de ebben az esetben az a problémánk, hogy ez a tárgy csak valami felvizezett módon létezhet. Ez valami olyasmi, ami bizonyos módon csak a tudatunkban létezik. Erre utalt az „intencionális inegzisztencia” kifejezés is, és ez Brentano olyan értelmezéseihez vezetett, melyektől később maga Brentano is szükségesnek tartotta elhatárolódni.¹⁶

A bevett értelmezés olyan erősnek bizonyult, hogy még az intencionalitás-történet kutatási programját és konklúzióit is meghatározta. A brentanói intencionalitás-fogalom középkori előtörténetéről írt cikkében Klaus Hedwig például így fogalmaz: „egy alapvető előzetes döntés, amely még a korai Brentano számára is meghatározó maradt, rejlik az intenció tárgyi referenciájának a pszichikai immanencia szférájára korlátozásában. (...) Az intencionalitás kérdésére - részben el is fedve azt – rávetül a megismert objektum ontológiai immanenciájának

¹⁵ Chisholm, Roderick (1968): „intentionality” In: *The Encyclopedia of Philosophy*. (ed. P. Edwards) Macmillian, New York, 1968 vol. 4., p. 201.

¹⁶ Føllesdal, Dagfin: *Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception*. In: *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978) pp. 83–94. pp. 83–84.

kérdése.”¹⁷

Az értelmezői tradíció tehát egyöntetűen a brentanói intencionalitás-fogalom immanens értelmezése mellett foglal állást. A megvizsgált értelmezésekben – ugyan nem mindig tudatosan – felváltva jelen volt az immanens intencionalitás kettős-tárgy és naiv felfogása. Azonban, mint láttuk, mindkét felfogás elégtelen az intencionalitás alapsajátosságának, a tudat és a tényleges tárgy közti viszonyulásnak a megragadására, ennél fogva – minden korábbi kételyünk ellenére – igazoltan kell tekinteni Brentano szerepének hagyományos értékelését: Brentano felfedezte az újkori filozófia számára az intencionalitást, azonban kísérlete az intencionalitás megragadására egyben az evidensen hibás intencionalitás-elméletek első instanciája.

*

Mutatkozik-e bármilyen repedés ezen az értelmezésen? Brentano egy kevésbé ismert tanítványa, Alois Höfler 1905-ban, több, mint harminc évvel a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* megjelenése után egy olaszországi pszichológiai kongresszuson előadta a brentanói intencionalitás-koncepció Husserltől már ismert kritikáját. Amikor idős mester erről tudomást szerzett, Anton Marty-hoz írott levelében felháborodottan tiltakozott Höfler kritikája ellen:

Azokból ítélve, amit Höfler kijelentéseiről mondott, a képzet „tartalmá”-nak és „immanens tárgyá”-nak emlegetése idegenül hangzik számomra. Amikor én „immanens tárgy”-ról beszéltem, az immanens kifejezést azért tettem hozzá, hogy egy félreértésnek elejét vegyem, mivel sokan tárgynak nevezik azt, ami az elmén kívül van. Ezzel szemben én a képzet tárgyáról beszéltem, amely akkor is a képzethez járul, amikor az elmén kívül semmi sem felel meg neki.¹⁸

A levél felütésében ugyan Brentano hevesen tiltakozik a kritika ellen,

¹⁷ Hedwig, Klaus (1978): *Die scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano*. In: Grazer Philosophische Studien 5 (1978) pp. 67–82., p. 79.

¹⁸ Brentano, Franz: *Wahrheit und Evidenz* (hrsg. O. Kraus) (Philosophische Bibliothek Bd. 201) Meiner, Hamburg, 1962 (továbbiakban: WE) p. 192.

de az, amit eddig láttunk, csak megerősíti a vádakát: Brentano intencionalitás-konceptiója pontosan azért bizonyult problematikusnak, mivel a képzet tárgya nem az elmén kívüli, valóságos tárgy, hanem egy immanens pszichikai tartalom. A levél azonban tovább folytatódik:

Azonban *sohasem vallottam azt, hogy az „immanens tárgy” = „elképzelt tárgy” lenne. A képzet tárgya nem az „elképzelt dolog”, hanem „a dolog”, azaz például a ló képzetének nem az „elképzelt ló”, hanem a „ló” az (immanens, azaz egyedül tulajdonképpeni tárgynak nevezhető) tárgya.*

Ez a tárgy *azonban nem létezik*. A képzetnek tárgya van, anélkül, hogy az létezne.

(...) Nem így gondolta [Arisztotelész] is? A tárgyként tekintett elgondolt ló a belső észlelés tárgya lenne, amely belső észlelés a gondolkodót észleli, amikor az az elgondolttal egy korrelatív párt alkot, mivel a korrelatívok egymás nélkül nem észlelhetők. Az azonban, amit elsődleges tárgyként érzékelünk vagy amit az értelem univerzálisan elsődleges tárgyként gondol, nem a belső észlelés tárgya. Vagy nem kellett tárgyat tulajdonítanom az elsődleges képzetvonatkozásnak, vagy azt nem kellett = „elgondolt tárgy” egyenlővé tennem. Tiltakozom tehát a rólam kiötlött számárság ellen.¹⁹

A levél nem csak mai olvasójának, hanem a szöveg kiadójának, Oskar Kraus-nak is szemmel látható nehézségeket okozott. Kraus, aki Brentano korai immanens intencionalitás-elméletében a filozófiai fikció példáját, és Brentano nézetének későbbi megváltozásában a realista filozófia triumfátusának *par excellence* áttörését látta, minden eszközt mozgósított ezen kis szövegrészlet hatástalanítására, és nem kevesebb, mint négy megjegyzést fűzött hozzá: „Ugyan mindig is azt képviselte Brentano, hogy a hangot halljuk és nem a hallott hangot, Istenben hiszünk és nem a hitt Istenben, azonban korai filozófiájában igenis állított valamiféle korrelációs viszonyt az intencionális vonatkozás és annak tárgya között.”²⁰ Egy korábbi, általa kiadott szövegrészlet kapcsán Kraus azonban egyértelműen fogalmaz:

¹⁹ *loc. cit.*

²⁰ WE p. 192.

Itt Brentano *expressis verbis* kimondja, hogy minden gondolkodásnak megfelel az elgondolt mint korrelátum. Ugyan Brentano mindig is hangsúlyozta, hogy nem egy elképzelt lovat, hanem egy *lovat* képzelünk el, a lóképzet és az elképzelt ló közti korrelációt azonban igenis képviselte. Ezt csak azért jegyzem meg most, mert a lentebb található, 1905. III. 17-i levelében olyan idegenné vált ez az álláspont Brentano számára, hogy kérdésesnek tűnik számára, hogy valaha is képviselte-e ezt az álláspontot.²¹

Platón óta tudjuk, hogy a szerzők nem tekinthetők saját művük leg-autentikusabb kommentátorainak, azonban talán megfontolandó minden lehetséges más magyarázat, mielőtt Brentanónak emlékeztetnénk vagy utólagos önszépítést tulajdonítanánk.

Annál is inkább így kell eljárunk, mivel bizonyos diskrepancia tapintható Kraus magyarázkodása és Brentano retrospektív levele között. Kraus szerint Brentano „igenis képviselte”, hogy „a lóképzet és az elképzelt ló” között korrelációs viszony áll fenn. Brentano azonban, emlékezzünk vissza, nem az ellen tiltakozott, hogy lóképzet és elképzelt ló között korrelációs viszony állna fenn, hanem azt tartotta igazságtalanul felrótt számárságnak, hogy az elsődleges képzet-vonatkozást (*primäre Vorstellungsbeziehung*) az elgondolt tárggyal tette volna egyenlővé. A képzet *elsődleges vonatkozása* és a képzet *korrelátuma* azonban *korántsem biztos, hogy megegyezik*.

Próbáljuk meg alaposabban szemügyre venni Brentano utólagos tiltakozását! Brentano – és ennek a korábbi szövegrészletek alapján tudatában is volt – valóban nagyon furcsán használja a „tárgy” kifejezést, mivel ezzel azt az immanens tárgyat jelöli, amely a képzethez minden esetben hozzájárul, amellyel a képzet minden esetben rendelkezik (amíg mi pontosan ennek ellenkezőjét nevezzük tárgynak). Mi azonban ez az immanens tárgy? A levél kihagyott, Arisztotelészről szóló része után Brentano egy elsőre talán nehezen követhető magyarázatba kezd: A „tárgyként tekintett elgondolt ló”, (azaz az immanens tárgy, Brentano sajátos szóhasználatában) a „belső észlelés tárgya.” Ez a belső észlelés, a következő mondat szerint, egy korrelatív párt észlel. Mik pontosan ezen korrelatív pár tagjai? A „gondolkodó” (*das*

²¹ WE p. 177. (A 31. oldalhoz fűzött kiadói megjegyzés.)

Denkende) és az elgondolt (*das Gedachte*). Ezt a két tagot szükségszerűen összetartozóként észleli a belső észlelés, „mivel a korrelatívok egymás nélkül nem észlelhetők.” A belső észlelés tehát az immanens tárgyat (*das Gedachte*) és a pszichikai aktust (*das Denkende*) észleli, mint korrelatív párt, és, a következő mondat szerint, az elsődleges képzet-vonatkozás, azaz – a mi szóhasználatunkkal – a képzet tényleges tárgya, ezzel *nem azonos*.

Miben különbözik ez a distinkció az immanens intencionalitás kettős-tárgy elméletétől? A lényegi különbség a belső észlelés fogalmában rejlik. A belső észlelés Brentano szerint nem egy utólagosan megtörténő (explicit) reflexiók aktus, melyet úgy kell elképzelnünk mint ami a tudatfolyamban a belső észlelés tárgyát alkotó pszichikai tartalom után következik, hasonlóan önálló pszichikai tartalomként. Brentano radikális nívója a *Psychologie vom empirischen Standpunkt*-ban éppen az, hogy egy olyan belső észlelésre építi deskriptív pszichológiáját, amely belső észlelés az észlelt tudati tartalommal egyszerre, annak „kísérőjelenségeként” jelenik meg. A brentanói belső észlelés tehát nem utólagos reflexió, hanem a primer aktus része. Ennek fényében a fenti megkülönböztetések következőképpen értelmezhetők: 1) Az intencionális aktus belső észlelése magával ezzel az aktussal egyszerre zajlik le, nem pedig utólagos reflexió. 2) Ebben a belső észlelésben egy korrelatív pár, két tag adódik: 3) Egyrészt maga ez a pszichikai aktus, amelynek belső észleléséről beszélünk. 4) Valamint a belső észlelésben adódik a pszichikai aktus tárgya.

A brentanói immanens intencionális tárgy, az „elgondolt ló”, tehát nem egy hipotetikus konstrukció, amelyet tudat és tényleges tárgya (a reálisan létező ló) közé csúsztatunk, hanem a tudat tényleges tárgya (a valódi intencionális tárgy), ahogyan az a belső észlelésben, a pszichikai aktus részeként, az aktus végrehajtásának korrelatív párjaként adódik. Intencionális tárgy és intencionális korrelátum különbözik. Alois Höfler számárságával ellentétben Brentano egy sokkal munkáltabb és végiggondoltabb intencionalitás-koncepciót képviselt.

Vizsgáljuk meg, alkalmazható-e ez az értelmezés az általunk vizsgált Brentano szövegekre! Az 1890-es *Psychognosie* előadásrészlet, vegyük észre, az intencionális aktus korrelátumairól beszél: Az intencionális aktus korrelátumaként tekintett tárgy, mondja Brentano, nem létezik. „A gondolt embernek nincs tulajdonképpeni oka, és nem is

tud tulajdonképpeni hatást gyakorolni”, azaz nem önálló létező, ahogyan Brentano mondja, *wesenhaftes Sein*, melynek pontosan a kauzális függetlenség a kritériuma, „hanem amennyiben a tudati aktus, az ember gondolása valami révén megtörténik, a tudati aktussal együtt ott van a gondolt ember, a tudati aktus nem reális korrelátuma is.” Az „elgondolt ember” a tudati aktussal együtt, mint annak korrelátuma jelenik meg. Amennyiben ez még nem tükrözné teljesen az intencionális korrelátum fenti értelmezését, vizsgáljuk meg a következő, elsőre kicsit enigmatikus félmondatot!

„A két korrelátum nem választható el egymástól, hacsak <nem> disztinkcionálisan.” (*Trennbar sind die Korrelate nicht von einander, außer <wenn sie> distinktionell <sind>.*) A disztinkcionálisan rész egy sajátos, a korabeli természettudomány által inspirált mereológiai fogalma Brentanónak. A korabeli atomelmélet ugyanis azzal a dilemmával szembesült, hogy az atomok egyrészt oszthatatlanok, másrészt (mivel különböző viselkedésű atomok vannak), mégis lennie kell valamilyen különbségnek az atomokon, melyek az atomok különböző viselkedéscsoportjainak felelnek meg (a fizika története ezt a dilemmát végül az atomok oszthatatlanságának feladásával oldotta meg). Ezek a különbségek azonban csak olyan részek lehetnek, melyek nem „oldhatók le” az atomról. A disztinkcionális rész, amely csak fogalmilag különböztethető meg, de valóságosan nem választható el, ennek a különbségfajtának felel meg Brentano mereológiájában. A disztinkcionális rész – azon túl, hogy a közvetlen természettudományos motiváció filozófiai efemerségére szolgált példát – esetünkben azt jelenti, hogy az intencionális korrelátum az intencionális aktus valóságosan el nem választható része. Az „elgondolt ember” az ember gondolásának (az intencionális aktusnak) része, azzal együtt jelenik meg, azon kívül nem létezik. A kérdés már csak az, hogy mi a viszonya az intencionális korrelátumnak az intencionális tárgyhoz. Néhány oldallal később Brentano a következő megjegyzést teszi: „a »látott szín« valamilyen módon egy szín tartalmaz, azonban nem mint tulajdonképpeni értelemben vett disztinkcionális rész, hanem mint egy modifikatív distinkció által származtatott rész.”²² A „látott” jelző

²² DS p. 27.

Brentano szerint nem determinatív, hanem modifikatív, azaz az intencionális korrelátum (a „látott szín”) és az intencionális tárgy (a látott „szín”) elválnak egymástól. Előbbi a tudati aktus megkülönböztethető, de el nem választható része, és mint ilyen mindig létezik, amikor a tudati aktus létezik (amikor a tudati aktus megtörténik), utóbbi pedig a valóságos tárgy, amely vagy létezik, vagy nem létezik.

Az 1890-es *Psychognosie* előadás szövege tehát – első látásra – a naiv immanens intencionalitás-elmélet világos bizonyítékának tűnik. Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük a szöveget, ezt a megállapítást árnyalnunk kell. Az idézett szövegből egy tudat-immanens, a tudati aktussal együtt mindig létező tárgy képe bontakozik ki előttünk. Azonban a standard értelmezés téved, amennyiben ezt a tárgyat azonosítja az intencionális vonatkozás tényleges tárgyával. Brentano világosan kijelenti, hogy az intencionális korrelátum tulajdonságai nem determinatív, hanem modifikatív viszonyban vannak a tényleges tárgy tulajdonságaival, ergo a tényleges tárgynak különböznie kell az intencionális korrelátumtól.

A korábbiakban, Husserl kritikájának elemzése során, arra letünk figyelmesek, hogy Husserl nem a naiv értelemben felfogott immanens intencionalitás-elméletet támadja, azt az elméletet, amely szerint a tényleges tárgyak csak tudati immanens létezéssel bírnának, hanem az immanens intencionalitás-elmélet egy finomított változatát. Ez a változatot, melyet akkor kettős-tárgy elméletnek neveztünk, megkülönbözteti az intencionális és a reálisan létező tárgyat az intencionális aktusnak. A két tárgy viszonya éppen a modifikatív megkülönböztetések analógiájára gondolandó el. Husserl azonban rámutatott arra, hogy a kettős-tárgy elmélet éppen úgy elégtelen az intencionalitás alaptulajdonságának megragadására, mint a naiv intencionalitás-elmélet, mivel az az intencionális vonatkozást a tudat és az immanens tárgy között tételezi fel.²³ Joggal merülhet fel a kérdés, hogy a *Psychognosie* szövegrészlet imént megállapított pontosabb megkülön-

²³ Pontosabban Husserl kritikája arra a csúsztatásra mutat rá, hogy a kettős-tárgy elmélet az intencionális viszonyt egyszer a tudat és az immanens tárgy, másszor a tudat és a tényleges tárgy között tételezi fel. (Ld. Hua XXII. p. 309sqq.)

böztetés valójában nem egyszerően a kettős-tárgy elmélethez vezet-e, és nincs-e kitéve ugyanazon husserli kritikának. Erre a kérdésre nem-
legesen kell válaszolnunk. A husserli kritika ugyanis célt tévesztett
abban, hogy a tudat és az immanens tárgy között feltételezett inten-
cionális viszonyt támadta. Brentano azonban nem ezt állította, hanem
csak annyit állított, hogy az intencionális aktussal *együtt mindig adott*
egy speciális, szintén immanens, a megcélzott tárggyal modifikatív
viszonyban lévő tudattartalom is. Amiről ez a szövegrész kétség-
telenül nem szólt, az az, hogy milyen okból, milyen módon adódik ez
a szintén jelen lévő tudattartalom. Az idézet tehát sem a naív, sem a –
husserli értelemben felfogott és támadott – kettős-tárgy elméletet nem
igazolja. Az egyetlen, amit ellenvetésként felhozhatunk az, hogy nem
teszi plauzibilissé a különálló intencionális korrelátum bevezetését.

Az intencionális korrelátum (a brentanói immanens tárgy) és a
belső észlelés viszonyáról azonban tesz néhány megjegyzést a *Psycho-
logie vom empirischen Standpunkt*:

Ugyanabban a pszichikai fenoménban, melyben a hangról képzetet alko-
tunk, egyben a pszichikai fenomént magát is megragadjuk, mégpedig
kettős sajátossága szerint, amennyiben benne rejlik a hang mint tartalom
és egyben maga is tartalomként van jelen.²⁴

Valamint:

Amikor egy színt látunk, és képzetünk van erről a látásunkról, akkor
ebben a képzetben a látott színt is elképzeljük; a látott szín a látás
képzetének tartalma, azonban a látás tartalmához is hozzátartozik.²⁵

Ezekben az idézetekben Brentano világossá teszi, hogy az intencio-
nális korrelátum a belső észlelésben adódó intencionálisan megcélzott
tárgy. Tulajdonképpen – mindennek fényében visszagondolva híres
idézetünkre – *petitio principii* volt azt feltételezni, hogy az „intencio-
nális inegzisztencia”, „tárgyként tartalmazás” a *tényleges tárgy* szigorú
értelemben vett tudati immanenciáját jelenti, s nem azt, hogy a

²⁴ PeS I. p. 179–180.

²⁵ PeS I. p. 188.

pszichikai fenomének a belső észlelésben *tárgyat tartalmazóként* mutatkoznak. Ez a tárgy pedig a „hallott hang”, a „látott szín”, nem pedig a hang maga, vagy a szín maga.

Ha azt állítjuk ezzel, hogy a *Psychologie* híres-hírhedt idézete nem az intencionalitás forradalmi és ugyanakkor alapvetően elhibázott, triviálisan nonszensz dolgot állító felfedezése, hanem *rámutatás a fenomének egy osztályának belső észlelésben megmutatkozó sajátosságára*, akkor tulajdonképpen nem teszünk mást, mint hivatkozunk azokra a *Psychologie* gondolatmenetével kapcsolatos megállapításokra, melyek az elemzésünk elején megfogalmazott kételyekben is kifejezésre jutottak. Az ominózus fejezetében Brentano célja pszichikai és fizikai fenomének demarkáció, ennek több megoldási kísérletével próbálkozik, és a pszichikai fenomének egy belső észlelésben megmutatkozó sajátosságában, az intencionalitásban véli fellelni a keresett általános és pozitív jellemzőt. A negyedik paragrafusban azt vizsgálja, hogy a fizikai fenomének a deskriptív pszichológia számára térbeli meghatározottságokkal rendelkezőnek bizonyulnak, az ötödik paragrafusban pedig azt, hogy a pszichikai fenomének a deskriptív pszichológia számára, azaz a belső észlelésben tárgyat tartalmazónak bizonyulnak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a pszichikai fenoménbe tárgyak vannak – ahogyan Husserl később mondja - „beleskatulyázva”. Arról a deskriptív sajátosságról van csak szó, hogy a pszichikai fenomének tárgyra irányultsága a belső észlelésben is „látszik”. Aki azonban ezt a „látszás”-t összekeveri a „beleskatulyázódással”, az összetéveszti a „látott szín”-t a tényleges „szín”-nel. Brentano mindenesetre ezzel a számársággal nem vádolható.

Az intencionális korrelátum és az intencionális tárgy különbözőségének tézisé a Brentano-szakirodalomban először Mauro Antonelli állította a kétezres évek elején.²⁶ A kérdést azonban az teszi nehezen megválaszolhatóvá (Antonelli álláspontja korántsem vált teljes körűen elfogadottá), hogy nem könnyű pontosan rekonstruálni Brentano intencionalitás-fogalmának kialakulását és fejlődését. Ennek elsősor-

²⁶ Antonelli, Mauro: *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*. (Phänomenologie. Texte und Kontexte. Reihe II, Bd. 10) Alber, Freiburg, 2001

ban filológiai okai vannak: máig nincsen kritikai kiadása a Brentano-életműnek, és hiányzik az intencionalitás-fogalom fejlődésének szempontjából kulcsfontosságú évtizedek kéziratanyagának áttekintése, rendszerezése. (Különösen égető a Brentano által tervezett *Psychognosie* könyv vázlattörédei rendszerezésének hiánya, nem világos, hogy melyik intencionalitás-koncepció melyiket követi.) Jelen írás szerzője már érvelt amellett, hogy – a filológiai akadályok elhárultáig – a korai poszt-hegeliánus filozófusok intencionalitás-koncepcióival való összehasonlítás szolgálhat az Antonelli-tézis megerősítéseként.²⁷ Ebben az írásban azt próbáltam megmutatni, hogy az intencionális tárgy és az intencionális korrelátum különbözőségének tézise a jól ismert, kiadott szövegek segítségével is motiválható, sőt ez a tézis jobban érthetővé teszi ezen szövegeket.²⁸

*

A Brentanóra irányuló többretű érdeklődésnek megfelelően elemzésünk tanulságait *több formában is megfogalmazhatjuk*. Egyfelől egy nem triviálisan cáfolható intencionalitás-koncepcióhoz jutunk akkor, ha a tudatban megjelenő immanens tartalmat – sem nem magának az intencionális tárgynak, sem nem az intencionális viszonyt hordozó reprezentánsnak, hanem – a tudati aktus intencionalitása belső észlelésének, egészen pontosan a tényleges intencionális tárgy belső észlelésben adódó megfelelőjének tekintjük. Ennek ellentmondásmentes kifejtésére az ad lehetőséget, ha a belső észlelést nem egy utólagos reflexiónak gondoljuk (mert akkor ismét csak azt kellene feltételeznünk, hogy a tényleges intencionális tárgy immanens része a tudati aktusnak), hanem a belső észlelést egy, az eredeti aktussal együtt lezajló folyamatként tételezzük (amely – az intencionális vonatkozás „mellett” – nyújt egy „képet” is erről a vonatkozásról). Ez az intencionalitás-koncepció ugyan irreducibilisnek hagyja magát az

²⁷ A grazi egyetemen 2007. dec. 5-én tartott előadásban.

²⁸ Hasonlóan részleges érveket szolgáltat W. Sauer (*Die Einheit der Intentionalitätskonzeption bei Brentano* In: *Grazer Philosophische Studien* 26 (2006) pp. 1–26.), aki Brentano relációelméleti írásaira alapozza azt, hogy a korrelátum nem a reláció tényleges tagja, hanem kísérője.

intencionális viszonyt, azonban plauzibilis magyarázatot szolgáltathat arra, hogy minek révén észleljük azt.

Intencionális tárgy és intencionális korrelátum különbözőségének tézise *másfelől* új megvilágításba helyezi a fenomenológia kialakulásában fontosnak gondolt „immanens tárgy”-kritikát. Amennyiben ez a kritika célpontját veszti, akkor kevésbé a husserli fenomenológia döntő elszakadásaként, mint inkább egy nagyobb út egyik lépéseként kell értékelni, és ezen új fenomenológia *differentia specifica*-ja áttevődik a nagyobb út végállomásába. Meggyőződésem, hogy a husserli intencionalitás-fogalom döntő mozzanata – és talán első önálló plauzibilis formája – az 1900-as évek első évtizedében lezajló transzcendentális fordulatakor jelenik meg.

Hivatkozott elsődleges szövegek

BRENTANO, Franz: *Deskriptive Psychologie* (hrsg. R. M. Chisholm, W. Baumgartner) (Philosophische Bibliothek Bd. 349) Meiner, Hamburg, 1982 (rövidítve: DS)

BRENTANO, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band.* (hrsg. O. Kraus) (Philosophische Bibliothek Bd. 192) Meiner, Hamburg, 1973 (rövidítve: PeS)

BRENTANO, Franz: *Wahrheit und Evidenz* (hrsg. O. Kraus) (Philosophische Bibliothek Bd. 201) Meiner, Hamburg, 1962 (rövidítve: WE)

HUSSERL, Edmund: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (hrsg. B. Rang) (Husserliana XXII.) (Martinus Nijhoff, Den Haag: 1979) (rövidítve: Hua XXII.)

HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Band.* (hrsg. U. Panzer) (Husserliana XIX/1.) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.

Hivatkozott másodlagos szövegek

ANTONELLI, Mauro (2001). *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*. (Phänomenologie. Texte und Kontexte. Reihe II, Bd. 10) Alber, Freiburg, 2001

CHISHOLM, Roderick (1968): „intentionality“ In. *The Encyclopedia of Philosophy*. (ed. P. Edwards) Macmillian, New York, 1968 vol. 4

CHRUZMINSKI, Arkadiusz: *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*. (Phaenomenologica 159) Kluwer, Dordrecht, 2001

FØLLESDAL, Dagfin: *Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception*. In: *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978) pp. 83–94.

HEDWIG, Klaus (1978): *Die scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano*. In: *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978) pp. 67–82.

SAUER, Werner (2006): *Die Einheit der Intentionalitätskonzeption bei Brentano* In: *Grazer Philosophische Studien* 26 (2006) pp. 1–26.

ULLMANN, Tamás (2008): *Analitikus és kontinentális filozófia* In: *Magyar Filozófiai Szemle* 2006/3–4 [megjelent: 2008] pp. 227–251

AZ ÉN-KÉP A VIZUÁLIS NARRATIVITÁS TÜKRÉBEN

Rembrandt, Ady, Rimbaud és Sophie Calle

DARAB TAMÁS

A címben szereplő vizuális narrativitás fogalma a képiség eszközeivel élő műalkotás és egyrészt az alkotó, másrészt a befogadó részéről hozzá társított narratíva összefüggésének fogalmi kifejeződése. A befogadó oldalán ez az összefüggés olyan értelmezési mód formáját ölti, amelynél a látványból történetet kiolvasva,¹ a műalkotást narratív módon interpretáljuk. A másik oldalon ez az összefüggés olyan alkotási módban testesül meg, amelynél az alkotói folyamat narratív háttére konstruktív szerepet játszik a műalkotás létrejöttében. Mint Rembrandt példáján látni fogjuk, nem a száraz életrajz, hanem az életből részben az alkotó, részben a környezet által kialakított narratívum képezi az alkotói folyamat sarokkövét. Ez az alkotási mód korántsem általános. A „szerző költői képé”-nek kidolgozása nélkül alkotó, s ezért Boris Tomasevskij által „hideg”-nek nevezett 19. századi íróknál² vagy például az „eseményeket minden további szándék nélkül”

¹ A művészet, írja Gadamer, „olyan cselekedetre készítet, amit ‘olvasás’-nak nevezhetünk”. Hans-Georg Gadamer, „Bildkunst und Wortkunst”, in: Gottfried Boehm (szerk.): *Was ist ein Bild?*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2006, 90. o.

² Tomasevskij példái: Nekraszov, Osztrovskij és Fet. Vö. Boris Tomasevskij, „Literatur und Biographie”, in: Fotis Jannidis (szerk.), *Texte zur Theorie de Autorschaft*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2007, 57–58. o.

elbeszélő szerzőknél³ az alkotói folyamat narratív háttérének a mű létrejöttében játszott szerepe több, mint kétséges. A jelen előadás ezért nem lép fel az általánosság igényével. Benne kizárólag a műveikben az Én-képüket vizuális formában megjelenítő szerzők címben említett képviselőiről lesz szó.

Az itt következő vizsgálódások az Én-képben kizárólag önreflexiót, az alkotó reflektív önképét látó elgondolások egyoldalúságára hívják fel a figyelmet.⁴ Egyoldalúságuk abból adódik, hogy az alkotói oldal fölött szemet húnynya, figyelmen kívül hagyják az Én-képnek az Én megteremtésben játszott konstruktív szerepét. A szerző személyét és a műből rekonstruált absztrakt szerzőt⁵ elkülönítő irodalomtudomány fogalomhasználatát alkalmazva szembetűnő, hogy az Én-kép létrehozásához kötődő önteremtés két szinten, a személyes Én és a művészi Én szintjén jelentkezik. Mint látni fogjuk, Sophie Calle művészi Én-je a személyes Én keresésének kísérőjelenségeként, a megélt történetekből Calle által kreált narratívum hálózatának dennetti értelemben vett gravitációs központjaként jön létre.

Mivel a képzőművészetén kívül a metafórát használó költészet is a képiség eszközeivel élő műfajok körébe tartozik, ezért poétikai példákat is felvonultatunk. Szóba kerül Rimbaud, akinél ugyan Calle-étől eltérő hagsúllyal, de szintén világosan elválík a személyes és a

³ Az idézet Roland Barthes-tól származik, aki ebből az írói habitusból vezeti le az irodalmi művek interpretációjában a szerző szerepét tagadó nagy visszhangot kiváltó tézisének a szerző haláláról. Vö. Roland Barthes, „Der Tod des Autors”, in: Uő. *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2006, 57–63. o. A szerző szerepének történeti elemzése ellenére Michel Foucault „Mi a szerző?” című előadása képezi ennek az interpretációs sémának a másik kulcsszövegét. In: Uő. *Nyelv a végtelenhez: Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, Debrecen: Latin Betűk, 1999.

⁴ Ellenpélda H. Perry Chapman tanulmánya: *Rembrandt's Self-Portraits: A Study in Seventeenth-Century Identity*, Princeton: Princeton University Press, 1990. Az önarcképekben Chapman „az identitás kialakításának és meghatározásának” eszközét látja. Uo. xvii. o.

⁵ Az absztrakt szerzőt még implicit vagy implikált szerzőnek is nevezik, megkülönböztetve az őt képviselő elbeszélőtől és a konkrét szerzőtől. Vö. Wolf Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2008, II / 2. fejezet.

művészi Én teremtése. Mint látni fogjuk, a hangsúlybeli különbség az önismeretnek az Én megteremtésében játszott szerepével kapcsolatos.

A vizuális Én-kép legkézenfekvőbb referenciapontja az önarckép. Az önarckép és az Én-teremtés kapcsolatának feltárásához vessünk röpke pillantást azokra az önarcképpel párhuzamba állítható irodalmi művekre, amelyek hőse az életben azonos a szerzővel. Kézenfekvő, hogy a hőshöz fűződő közvetlen kapcsolata miatt a szerzőnek írás közben úgymond ki kell lépnie önmagából. Vagyis, miként Mihail Bahtyin fogalmaz, „a szerzőnek a ‘másikká’ kell válnia önmagához képest, a ‘másiknak’ a szemével kell önmagára tekintenie”.⁶

A szerző és a hős viszonyát elemzők általában nem foglalkoznak az Én-kép és az Én-teremtés kapcsolatával. Míg Bahtyin a szerző arculatának a műben való megtestesülését elemzi, addig mások a hős és a szerző látásmódbeli különbségekre irányítják figyelmüket. Egyikük Wolf Schmid, aki a *Karamazov testvérekben* a theodicaea, a *Bűn és bűnhődésben* az erőszak elvét valló Dosztojevszkijre hivatkozva tartja indokoltnak az alkotó és a műből rekonstruált szerző megkülönböztetését.⁷

Az önarcképnél is gyakran találkozunk hasonló interpretációs sémákkal. Az önmagát történelmi, s egzotikus alakokban megörökítő Rembrandtról írja Gerszi Teréz: „Mint egy nagy színész, a különböző szerepekben szinte azonosulni képes az általa megjelenített egyéniséggel.”⁸ Rembrandt esetében azonban nem magára vett, külsődleges szerepekről, hanem Én-képe prezentációjáról van szó. Amszterdamban költözésének évében, amikor még nem volt híres, s még kevesen ismerték a városban, készítette el Rembrandt azt az *Önarckép kalapban és hímzett ruhában* című rézkarcát, amely csipőre tett kézzel, dekoratív öltözetben, öntudatos tekintettel, sikeres emberként ábrázolja őt. Ez a mű a sikerre és megbecsülésre törekvő festő Én-képét tárja eléink, az Én-teremtés eszközévé téve az önarcképet. A siker korszakából származó *Önarckép keleti viseletben* vagy a *Kőmellvédre támasz-*

⁶ Mihail Bahtyin, *A szerző és a hős*, Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2004, 53. o.

⁷ Schmid másik példája az idős Tolsztoj. Vö., id. mű, 62. o.

⁸ Gerszi Teréz, „Önarcképek”, in: uő. *Rembrandt 400: Rézkarcok és rajzok*, Budapest: Szépművészeti Múzeum, 2006, 19. o.

kodó önarckép esetében az önarckép a sikeres festő legendája kialakításának és megszilárdításának eszközeként válik az En-teremtés eszközüvé. Ezekre a képekre és az említett rézkarcra tekintettel kézenfekvő a gondolat, hogy létrejöttükben konstruktív szerepe volt az alkotói folyamat életrajzzal visszaadhatatlan narratív háttérnek.

A vizuális narrativitás eddig elhanyagolt befogadói oldaláról nézve, az alkotói folyamat narratív háttérnek ez a szerepe képezi az önarcképek narratív interpretációjának elvi alapját. Rembrandt *Önarckép Pál apostolként* című képéből kiindulva nézzük meg, milyen formát ölthet a narratív interpretáció. Mi látható Rembrandt képén? Pál apostol, ismert szimbólumaival: övében karddal, kezében az apostoli levelekkel, fején turbánnal, és a festő arcvonásaival: jellegzetes homlokával, nagy, kerekded orrával, mélyen redőzött szemüregével. Mivel a képen nincs utalás az apostol vagy a festő semelyik cselekedetére, ezért a képből kiolvasható történet csak valamely benső, s a képi alak arcán is tükröződő érzelmi jellegű történésre vonatkozhat. Ennek megfelelően, a képből kiolvasható történet feltárásához a képi alak arckifejezésének érzelmi háttérét kell kideríteni. Induljunk ki ehhez a vizuális narrativitás témáját áttekintő Kibédi Varga Áron alábbi, Arisztotelészig visszanyúló észrevételéből: a narratológia törvényeinek eleget tevő festmény, „azt a centrális pillanatot ábrázolja, amelyet [...] mind a poétikában, mind a tragédiaelméletben 'átcsapási pontnak' vagy 'sorsfordulatnak' neveznek”.⁹

Az *Önarckép Pál apostolként* azon sorsfordulat belső perspektívából való képi megörökítése, midőn huszonnégy év dicsőség után Rembrandt sikertelenné vált. Azon kívül, hogy barátai cserben hagyták és vagyonát hitelezői elárverezték, életművét is igazságtalan támadások érték. Szemére hányták például, hogy nem tud másokhoz hasonlóan festeni, de azzal is vádolták, hogy csupán azért fest „feketén”, mert képtelen a fény megragadására.¹⁰ Az életmű hatástalansága miatti kiábrándultság, csalódottság és szomorúság képezi a festményből kiolvasható történet központi eseményét, s ez az érzelmi állapot tük-

⁹ Kibédi Varga Áron, „Vizuális argumentáció és vizuális narrativitás”, *Athenum*: 1993, 4. szám, 174. o.

¹⁰ Vö. Marcel Brion, *Rembrandt élete*, Budapest: Corvina Kiadó, 1979, 130. o.

rözödik a festőt szimbolizáló apostol arcán¹¹ – így szól az egyik lehetséges narratív interpretáció.

Az érzelmek megjelenítésének szempontjából Rembrandtnak ez az önarcképe a vizuális narrativitás azon drámai típusába sorolható, amelynél, miként Hans Belting írja, „valamennyi figura – akárcsak a színházban – szerepet alakít, és a nézőt – miként a színész a közönséget – saját érzelmi állapotára hangolja rá”.¹² Mint láttuk, Rembrandt-

¹¹ Chapman a festő életére való utalások nélkül értelmezi ezt az önarcképet. Pál személyét, s az apostol korabeli teológiai megítélését szem előtt tartva Chapman arra a kérdésre keres választ, hogy az apostolok közül Rembrandt vajon miért éppen Pálként festette meg önmagát. Chapman konklúziója: a tizenhatodik század óta a „legbölcsebb melankólikus lángelmeként” számon tartott Pál apostol Rembrandt számára „saját művészi személyiségének [...] analógiáját sugallhatta”. (Id. mű, 127. o.) De vajon számot adhat-e az a festő személyét figyelmen kívül hagyó interpretáció arra a vizuális narrativitás szempontjából lényegbe vágó kérdésre, miért különbözik annyira Pál arckifejezése ezen az önarcképen a többi Pált ábrázoló képen látottaktól? A válasznál figyelemmel kell lenni arra a korántsem mellékes körülményre, hogy a *Pál apostol a börtönben* című kép „isteni sugallatú meditáció”-t (uo. 124. o.) vagy a *Férfi portré Pál apostolként „töprengés”*-t (uo. 125. o.) kifejező arckifejezése nem csak hogy különbözik az *Önarckép Pál apostolként* Páljának üres és kiábrándult tekintetétől, hanem ennek a Pálnak a tekintete nehezen hozható összhangba a Pálról Chapman által oly gondosan felvázolt képpel. A Rómaiaknak írott levél passzusai alapján (7:17: „[N]em én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn”, 7:24: „Én szerencsétlen ember! Ki szabadít meg e halálra szánt testtől?” Id. mű, 126. o.) Pál tekintete természetesen a saját romlottsága miatti elkeseredést is tükrözheti, ám alternatívaként felmerül a festő személyét is számba vevő interpretáció lehetősége is. Ilyen interpretációt Chapman is fontolóra vesz: „Talán a [...] csödből származó jogi problémák is erősíthették Rembrandtban Pál törvényt kapcsolatos beállítottsága iránti szimpátiáját”. (uo. 125–126. o.) Ezt az interpretációt Chapman azonban nem tartja kielégítőnek. (Vö. uo.)

¹² A több jelenetes alkotások epikus és az egy jelenetesek drámai narrativitásának megkülönböztetéséről l. Lipovszky Csenge, „Vermeer egy története: a vizuális narráció egy képelemzői kísérlete”, *Palimpszeszt*, 11. szám. Internetes cím: http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/11_szam/03.htm, 3. o. Az idézetet l. Hans Belting, *Giovanni Bellini Pietà. Ikone und Bilderzählung in der Venezianischen Malerei*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, 7. o. Észrevételében Belting a reneszánsz művészetelmélet teoretikusa, Leon Battista Alberti *A festőművészetről* című tanulmányának központi gondolatát

nál nem csak magára vett, külsődleges szerepről, hanem Én-képe prezentációjáról van szó. Figyelmünket ezúttal a beltingi idézetben említett „szerep”-re irányítva, érdemes felfigyelnünk arra a körülményre, hogy a festőkön kívül a költők is szívesen jelenítik meg önmagukat különféle szerepekben. Ahogy például Ady is, a költők ilyenkor gyakran élnek a képszerű benyomást keltő¹³ metafora eszközével. A metafora Adynál¹⁴ szimbólumokkal párosul. Ennek eredményeként, miként Horváth János fogalmaz: „Jóformán [Ady] egész költészete a képes beszéd egy különös neme, mely nemcsak egyes sorokban, itt-amott bukkan elő, hanem legtöbbször egész költeményei nem egyebek egy-egy [...] képnél.”¹⁵ Így viszont a költészet olyan referenciapontnak bizonyul, melyet az Én-kép elemzésénél is célszerű figyelembe vennie.

Mint ismeretes, Ady lírája nem a mindenki poézise, hanem azé az egyetlen büszke és öntudatos emberé, aki kezdettől fogva önmagát állította versei középpontjába. Minden verse személyes. „Neki nincsenek kigondolt, fáradságos agymunkával kimódolt versei, minden sora, minden szava közvetlenül az élményből szakadt ki, minden képe szemlélet, emlék, valami, amit csakugyan átélt, ami életének egy része”, írja Adyról Schöpflin Aladár.¹⁶ Az Én-nek ez a látszólag mindenek fölé emelése ugyanakkor az önreflexió egyéni horizontján

idézi fel: a festő feladata a cselekvő és szenvedő ember ábrázolása. Leon Battista Alberti, *Della Pittura – Über die Malkunst*, Hg. Oskar Bätschmann, Sandra Gianfreda, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

¹³ A metafora képszerűsége a szavak jelentéskontrasztjának feloldhatatlanságából adódik. Gottfried Boehm példája „a lélek szinte halálos madarai”-nak rilkei metaforája, amelyben a „lélek”, a „halál” és a „madár” szavak jelentéskontrasztja sem oldódik fel a szavak pusztá egymás mellé tételétől. Egyetértünk Boehm összefoglaló megállapításával: „a különbségek feloldás nélküli együtt látásában rejlik az, amit a metafora szemléletességének [...] neveztek. [A szembevetendő különbségek] valami áttekinthetővé és szimultánná állnak össze, olyasmivé, amit képnek nevezünk”. Gottfried Boehm, „Die Wiederkehr der Bilder” in: uő., id. mű, 29. o.

¹⁴ Az Én-nel kapcsolatos metaforák egyik példája Ady „Lelkek a pányván” című verséből: „Kipányválták a lelkemet, / Mert ficánkolt csikói tűzben”.

¹⁵ Horváth János, „Ady s a legújabb magyar lyra”. Idézi: Nemeskürty István, *Deák, írj magyar éneket: A magyar irodalom története 1945-ig*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1983, 662–663. o.

¹⁶ Schöpflin Aladár, *Ady Endre*, Budapest: Nyugat-Kiadás, 1934, 211. o.

messze túlmutató „szereplírá”-ban¹⁷ kap hangot. Ő egy személyben Góg és Magóg fia, Dózsa György unokája, Krisztusok mártírja, s az erdőn át űzött nemes vad, akinek szerepében Ady a holnap hőseként az emberi nagyság képviselőjeként lép elénk. Bár mindig ő áll versei előterében, Én-képeinek mélyén mindig ott rejlik a hol a magyarsággal, hol az egyetemes emberrel azonosított kollektív Én-tudat.

Ismeretes, hogy a versek középpontjába lépő szerző koncepciójának forrása a korabeli francia költészet, s elsősorban Baudelaire. Baudelaire példája Pór Péter értelmezésében azt jelentette Ady számára, hogy a művészetet Ady „a személyiség körébe vonta, sőt úgy tekintette, mint a személyiség megélésének, megvalósításának egyetlen igazi lehetőségét”.¹⁸ A személyiség megvalósítása Adynál szimbolikus formában valósul meg, a szimbolikus és nem önreflexív Én-képet téve az Én-teremtés eszközévé. A szimbolikus Én-kép személyessé tételének egyik tanuja Fülep Lajos, akitől egyszer ezt kérdezte Ady: „ha fölriadok a nehezen sikerült rövid álomból, és körülnézek abban az undok hotelszobában, mint rab a cellában, teljesen egyedül a világon, tudod mire gondolok?” Ady válasza: „most fölkel és felöltözik az utolsó magyar”.

Rimbaud is a versei középpontjában álló költő. Adyval ellentétben nála az önreflexió alapjául szolgáló önismeret az Én-teremtés kiindulópontja. „[A]ki költő akar lenni”, írja március 15-i levelében Rimbaud, „első tanulmánya önmaga teljes megismerése: megkeresni, kikémleni, próbára tenni, megtanulni saját lelkét”.¹⁹ Én-je megterem-

¹⁷ Vö. Pór Péter, „A szimbolista fordulat Ady költészetében”. In: *Valóság*, 1974 december, 17. évfolyam 12. szám, 42–55. o.

¹⁸ Uo. 44. o.

¹⁹ Arthur Rimbaud, *A részeg hajó*, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1958, 302. o. Rimbaud példaképei Victor Hugo *A nevető ember*-ében említett compachicosok (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1975, 37–38. o.). A kínai comprachcosokkal ellentétben Rimbaud nem mások – a pár éves gyermekek –, hanem saját testét kívánja eltorzítani: „Képzeld el egy embert, aki keléseket ültet el és ápol az arcán”. (Uo.) Rimbaud célja világos és egyértelmű: testét használva akarja eltorzítani lelkét: „arról van szó, hogy lelkünket szörnyetegé tegyük”. (Uo.) A saját kezűleg eltorzított Én képezi Rimbaudnál az önismeret tárgyát. Az öntorzítás módja a züllés. „A lehető legnagyobb züllésnek indultam” – írta márgáról május 13-i levelében a költő. (Uo. 299. o.) A züllés a látnokká válás esz-

tésénél Rimbaud nem követi a Baudelaire-i sémát: nála nem a művészet képezi a személyiség megélésének és megvalósításának egyetlen lehetőségét. Míg Adynál a személyes és a művészi Én elválaszthatatlanok egymástól, addig a művészi Én Rimbaud-nál a személyes Én rövid életű, a költő tizenkilencedik életével véget érő kísérőjelen-ségévé zsugorodik össze²⁰.

Az önteremtés kulcsává váló önismeret a klasszikus avantgarde szellemét idézi. Azt a szellemet, amely Földényi F. László szavaival szólva, „az önteremtésbe vetett hit története volt: a személyiség végtelen lehetőségek tárházának tűnt, s az egyéni szándék és döntés kérdésének látszott, hogy ezek közül ki mennyit valósít meg”.²¹ Mint ismeretes, a huszadik században az önismereten alapuló Én-teremtés eszméjén kívül az Én-teremtés korlátlanságának hite is illúzióknak bizonyult. Ezen kívül maga az Én-kép is elveszítette korábbi zártságát és szilárdságát. Ismét Földényit idézve, a huszadik században „illu-

koze: „Azt mondom, hogy látnokká kell válnunk, látnokká kell tennünk magunkat.” (302. o.) A látnóság és a züllés összefüggésének kérdésében a „Lát-nok”-levelek keletkezési körülményei igazíthatnak el bennünket. Rimbaud messzemenően szimpatizált a Párizsi Kommünnel – „Munkás leszek – ez a gondolat tart vissza, valahányszor örvongó düh kergetne a párizsi csata felé”. (299. o.) –, s bukása mélyen elkésérítette. Peter Bürgerrel egyetértve, a Kommün utáni állapotokat szörnyűnek tartó Rimbaud azért tette szörnyeteggé a lelkét, mert csak így volt képes a számára szörnyűséges viszonyok megfogalmazására. Vö. Peter Bürger, „‘Je est un autre’. Poesie und Revolte bei Rimbaud”, in: uő, *Prosa der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, 169. o. A látnóság és a züllés összefüggésének másik oldalának dokumentumát az *Egy évad a pokolban* verscsokrának *Delíriumok II* című köteménye képezi, amellyel a költő a látnokságon kívül saját züllött életmódjának is búcsút mondott.

²⁰ Antoine Adam „A Színvázlatok rejtélye” című értekezésében amellet érvel, hogy a *Színvázlatok* egyes darabjai nem 1872–73-ban íródtak, hanem az 1874–78-as nagy utazások közben – vagyis az utolsó műnek hitt *Egy évad a pokolban* megírása után. Vö. Somlyó Görgy jegyzeteit, in: Rimbaud, id. mű, 331–334. o. Jávából való hazatérésének évében, 1876-ban fejezte be a *Színvázlatokat*, írja Françoise d'Eaubonne *A kamasz költő: Arthur Rimbaud szenvedélyes élete* című regényében, Budapest: Gondolat Kiadó, 1971, 278. o.

²¹ Földényi F. László, *Sophie Calle: Légy az árnyékom*, Budapest: Enciklopédia Kiadó, 2003, 8. o.

zóríkusává vált [... a] személyiségnek az a zárt, szilárd képe, amely az európai kultúra hagyományában magától értetődő volt”.²² Sophie Calle alkotásai²³ ezen változások láttelelei.

Pályája kezdetén Calle-nak nem volt képe sem személyes, sem művészi Én-jéről, s emiatt nem is tudott mit kezdeni önmagával. „Mivel képtelen voltam rájönni arra, hogy mit csináljak”, nyilatkozta Calle, „ezért úgy döntöttem, azoknak fogom felhasználni az energiáját és képzeletét, akikkel összefutok az utcán, s azt teszem, amit ők cselekszenek.”²⁴ Kétségtelen, hogy az Én-teremtésnek ez a technikája első ránézésre paradoxnak látszik. Éspedig azért, mert Én-képét Calle igencsak szokatlan módon, nem önmagából kiindulva, hanem magától elfordulva kívánja megteremteni. Az Én említett huszadik századi fejleményeinek fényében azonban be kell látnunk, hogy az Én-teremtés Calle-i módszere teljesen következetes. Belső fogódzók híján ugyanis csak egy lehetőség marad: az Én csak kívülre fordulva, kizárólag kívülről hozott anyagokból teremthető meg.

A kívülre forduló Calle kettős perspektívát alkalmaz: saját kifelé irányuló, valamint mások rá irányuló pillantásának perspektíváját. Míg az első esetben az általa látottak és hallottak, addig a másodikban a rá irányuló tekintetek tükrében keresi Calle önmagát.

A kívülre forduló perspektíva egyik példája Calle *Alvók* című sorozata. A sorozat elkészítéséhez Calle idegeneket kért fel arra, hogy aludjanak az ágyában, hogy hagyják fotózni magukat, s hogy elalvás előtt válaszoljanak kérdéseire. Fontos mozzanat, hogy sorozatának készítésekor Calle még nem tekintette magát művésznek. Mint mondta, csupán játszadozott, hogy elűzze saját unalmát.²⁵ Művészi Én-je, Rimbaud-éhoz hasonlóan, a személyes Én keresése nyomán jön létre. Személyes Én-jét Calle az *Alvók* sorozatában az ágyában alvó idege-

²² Földényi, id. mű, 8. o.

²³ Calle elemzésénél elsősorban a párizsi Pompidou Múzeum 2003-as kiállításának katalógusára, *Sophie Calle: M'as-tu vue*, München: Prestel Verlag, 2003 és Földényi id. könyvére támaszkodom.

²⁴ Sophie Calle in Conversation with Bice Curiger, in: *Art in Talk I.*, London: Institut of Contemporary Arts, 1993, 29. o., idézi: Földényi, id. mű, 38. o.

²⁵ Calle-nak az *Art in Talk I.*-ben megjelent visszaemlékezését idézi Földényi. Vö. Földényi, id. mű, 19. o.

nekről készített fényképek, a beszélgetések és a kommentárok tükrében keresi.

A kívülré irányuló perspektíva másik szülöttje a szobalányként eltöltött időből származó *Hotel*-sorozat. Itt a szobákban szerte-szét hagyott holmik, a szeretkezések nyomai és a hátra hagyott ételmaradékok szolgálnak az Én-teremtés alapanyagául. A szobalány Én-ben megtestesülő személyes Én spektruma összeszűkül: kizárólag a sorozatba felvett szállodai motívumok kiválasztásában, illetve a kiválasztás hol révülten bókászó, hol hisztériásan nyugodt attitűdjében²⁶ ölt testet. Ám egyúttal ki is tárgult, hiszen a kiválasztás pillanatában a személyes Én új horizonttal bővül, a művész-Én horizontjával. Calle ugyanis inkább költő, mint detektív. A szobákban talált félbe tépett jeggyel, elszakadt harisnyával vagy akár az ing gallérján lévő vérfolttal nem bizonyítani, hanem rekonstruálni akar. Rekonstruálni kívánja a szobában alvó és a *Hotel*-sorozatlan arctalanul jelenlévő és megjelenő vendégek élettörténetét.

Mások rá irányuló pillantásának perspektívájában megfordulnak a szerepek. Az *Árnyék*-sorozatban Calle-ból lesz a megfigyelt. Lánya kérésére anyja megbízta az egyik nyomozóirodát, hogy kövessék lányát és készítsenek jelentést napi tevékenységéről. A nyomozó beszámolóját saját kezűleg készített feljegyzéseivel összevetve, Calle ezúttal önmagát, saját személyes Én-jét kívánja rekonstruálni. A nyomozó feljegyzi, hogy Calle fodrászhoz ment, de nem tudja, mert nem tudhatja, hogy Calle azért hozatta rendbe a haját, hogy tetsszen neki. Azt sem tudja, hogy Calle azért tölt el fél órát a Louvre-ban Tiziano egyik képe előtt, mert a képen ábrázolt féfinak ugyanolyan bajsza van, mint neki. Azt viszont Calle tudta meg utólag, hogy az ő üzleti találkozójában a nyomozó a történeteknél többet vélt látni. Azt vélte látni, hogy a férfi megcsókolta őt, s ő pedig megfogta a kezét. Calle számára ennek a kettős, a nyomozó és a saját személyes perspektívájából kibontakozó Én-képnek az életben való tájékozódáson kívül egyéb szerepe is van: fogódzót nyújt személyes Én-je kialakításához.

Az műelemzéseket lezárva, vessük fel annak kérdést, mi derül ki a képiség eszközeivel élő művekből kirajzolódó Én-kép és az Én

²⁶ Vö. Földényi, id. mű, 56. o.

viszonyáról. Amellett érveltünk, hogy az Én-kép nem passzív önkép, hanem az Én-teremtésében is szerepe van. Rimbaud példája mutatja, milyen fontos ez a szerep. Az ő Én-képe annak a végletekig züllött embernek az Én-képe, aki úgy gondolta, hogy a „legnagyobb züllés”²⁷ útján valósíthatja meg művészi Én-jét, s válhat költővé. S amikor aztán célját elérve, nem csak költő, hanem, miként *Magyarázat* című versében Verlaine fogalmaz, „trágár gép” lett belőle, Rimbaud hátat fordított a „lelkét szörnyeteggé” tevő költészetnek. „Végül is bocsánatot kérek, hogy hazugsággal táplálkoztam. S gyerünk.” – írja *Búcsú* című versében Rimbaud.²⁸

A másik tanulság a vizuális narrativitás fogalmában szereplő „narrativitás”-sal kapcsolatos. Az eddigi érvek a narrativitásnak a műalkotás létrejöttében játszott konstruktív szerepére, illetve a műalkotás narratív interpretációjára vonatkoztak. Calle példája ezen túlmenően a narrativitás és az Én közvetlenebb összefüggésére irányítják figyelmünket. Szembetűnő, hogy Calle sorozataiból mindig más és más arc, mindig más és más Én-kép tárul elénk, miközben nyoma sincs Calle egyetlen „hiteles”²⁹ arcának. Calle Én-jével kapcsolatban Földényi, találó módon, az Én tűzijátékszerű szétszóródásáról beszél. Mint írja, Calle műveiben „a személyiségnek olyan változata bontakozik ki, [amit] nem az Én egységének fikciója éltet [...], hanem tűzijátékszerű szétszóródása”.³⁰ Ennek a szétszóródásnak egyetlen integráló mozzanata van: a sorozatokban központi szerepet játszó narrativitás, amely az Én-t a megélt történetekből kreált narratív hálózat középpontjaként tünteti fel. Olyan központként, amelynek eszméje a filozófiai tudatelméletben, a kognitív pszichológiában, a pszichoterápiában és az egyéb humántudományokban is megfogalmazódik. A közös kiindulópontot az Én-nek az elbeszéléseink révén megkonstruált narratív modellje képezi. Daniel Dennett ismert megfogalmazásá-

²⁷ Rimbaud, id. mű, 299. o.

²⁸ Rimbaud, id. mű, 296. o. A költészettel való szakítás etikai értelmezését l. Alain Borer, „Rimbaud Abesszínában”, fordította: Ádám Péter, in: *Rimbaud Abesszínában: Esszék*, válogatta és szerkesztette Dobai Péter, Budapest: Nagyvilág, 1998, 16–21. o.

²⁹ Földényi, id. mű, 63. o.

³⁰ Uo., 120. o.

ban a „self nem valami régi matematikai pont, hanem olyan absztrakció, melyet milliónyi attribúció és értelmezés határoz meg [...], melyeknek a self a Narratív Gravitációs Központja”.³¹

A matematikai pont gondolatával Dennett a karteziánus emberképre illetve azokra az elgondolásokra utal, ahol a képzetek valamiféle tudatelőttés létből lépnek fel a tudat színpadára.³² A karteziánus Én koncepcióját elvető Dennett az Én narratív koncepcióját képviseli. Az ember történeteket gyárt a vele történt eseményekről, s Én-je ezen történetek „Narratív Gravitációs Központ”-ja. Ugyanezt ezt a problémát elemzi az evolúciós pszichológia nézőpontjából Pléh Csaba is. Mint írja, „Nincs biztos, megrendíthetetlen Én vagy tudatosság mint fix kiindulópont”³³. Ebből következik, tehetjük hozzá, hogy nem az Én alkotja meg a róla szóló történeteket, hanem az Én történetek formájában élénk lépő konstrukció. Az Én nem több a róla szóló tör-

³¹ Daniel Dennett, *Consciousness explained*, Boston: Little Brown, 1991, 426–427. o. Idézi: Pléh Csaba, „A narratívumok mint a pszichológiai koherenciatementés eszközei”, In: *Úő, Hagyomány és újítás a pszichológiában*, Budapest: Ballasi Kiadó, 1998, 380. o. Az Én narratív felfogásának pszichológiai vonatkozásairól l. *úő, A lélektan története*, Budapest: Osiris Kiadó, 2000, 561–563. o.

³² Pléh példaként Herbart gondolatmenetét hozza fel. Vö. „Dennett ‘hozzáállásai’ mint lehetséges rendezőelvek a pszichológia történetében”, in: Pléh Csaba, *A természet és a lélek: A naturalista megközelítés a pszichológiában*, Budapest: Osiris Kiadó, 2003, 324. o. Maga Descartes nem használta a színház metaforáját. Az emberről szóló tanulmányában Descartes a „királyi kertekben található barlangokkal és szökőkutakkal” analógiába állított agyat tekinti az eszes lélek székhelyének. Az eszes léleknek, írja Descartes, a „fő székhelye az agyban lesz, s úgy lesz majd ott, mint a kútkezelő, kinek abban a helységben kell lennie, ahol összefut ennek a gépezetnek valamennyi csöve, hogy – mikor kívánja – mozgásba hozza, leállítsa vagy valamilyen módon megváltoztassa a víz mozgását” - Descartes-ot Boros Gábor fordításában idézem, Boros Gábor, *René Descartes*, Budapest: Áron Kiadó, 1998, 162. o. A színházi metaforát használó Hume – vö. David Hume, *Értekezés az emberi természetről*, Budapest: Gondolat Kiadó, 1976, Első könyv, IV. rész, VI. szakasz – nyomán emeli ki Dennett a karteziánus világképből ezt a metaforát, s változtatja Descartes kútkezelőjét a szindarab szerzőjévé, s nézőjévé: önmagunk vonatkozásában csak arról tudunk, amit Én-ünk lát az elme belső színpadán.

³³ Pléh Csaba, *Bevezetés a megismeréstudományba*, Budapest: TypoTex Kft., 1998, 235. o.

téneteknél és nincs olyan hagyományos értelemben vett szubjektum, amely megalkotná az Én-ről szóló, s az Én önazonosságának eszméjét megalapozó élettörténetet.³⁴

A vizuális narrativitás szempontjából az a döntő kérdés, melyik Én-re is vonatkozik a narratív koncepció: a személyes vagy a művészi Én-re. A fiatal Rimbaud számára a válasz egyértelmű. „Mert az Én – az mindig valaki más”, írja már idézett, május 15-i levelében Rimbaud. Majd így folytatja: „Elöttem nyilvánvaló: külön személyként vagyok jelen gondolataim kibomlásánál [...]. Ha a régi fajankók nem csupán hamis értelmezését találták volna az énnak, akkor nem most kellene kisöpörnünk azt a millió csontvázat, amely időtlen idők óta halmozza homályos értelmének termékeit, kérkedve azzal, hogy ő a szerző.”³⁵ Hasonló tanulssággal szolgálnak Calle sorozatai is. A Calle ágyában alvókhoz és a *Hotel*-sorozat távollévő vendégeihez hasonlóan, az *Árnyék*-sorozat detektívének feljegyzései sem visznek közelebb bennünket Sophie Calle személyiségéhez. Az eredmény, jegyzi meg találóan Földényi, egy vakfolt: „Ez a vakfolt a *hiteles önarckép*”.³⁶

³⁴ Az Én azonosságának eszméjét a fenomenológiai Én-koncepciók nem a testhez kapcsolják, hanem a folyamatosan újraserkesztett élettörténet folytonosságából eredeztetik. Vö. Paul Ricoeur, „A narratív azonosság”, in: László János (szerk.) *Narratívák 5. Narratív pszichológia*, Budapest: Kijarat Kiadó, 2001, Tengelyi László, *Élettörténet és sorseseemény*, Budapest: Atlantisz, 1998 és László János, *A történetek tudománya: Bevezetés a narratív pszichológiába*, Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 2005, 115-116. o.

³⁵ Somlyó György fordításában, Rimbaud, id. mű, 301.o.

³⁶ Földényi, id. mű, 63. o., kiemelés az eredetiben.

SZEMLE

AZ ÚJKORI SZKEPTICIZMUS TÖRTÉNETE*

HUORANSZKI FERENC

A modern tudományos és filozófia gondolkodás gyökerei a 17–18. századra nyúlnak vissza. Bár a kellőképpen pallérozott eszmetörténész könnyedén képes bármely gondolat előzményeit azonosítani (s a tudomány- és filozófiatörténészek közül néhányan valóban szenvedélyesen és sok esetben nem is eredménytelenül űzik a korábban újításnak tekintett gondolatok eleddig ismeretlen eredete utáni nyomozómunkát), az aligha tagadható, hogy e századok során a világról és önmagunkról alkotott nézeteink alapvető módon alakultak át. Ha értelmes dolog az eszmék történetét a „paradigmaváltás” fogalma segítségével megérteni, akkor az egyetlen olyan korszak, amelyre ez a fogalom alkalmaz-

ható, az éppen a koraújkori tudományos és filozófiai gondolkodás. E korban nemcsak új kérdésfeltevések és új válaszok jelennek meg, de úgy tűnik, számos korábban használt fogalom jelentése és tudományos illetve filozófiai jelentősége is átalakul.

Ami mármost szűkebb értelemben a filozófiát illeti, bár nehéz lenne olyan kérdést találni, amelyben e korszak neves szerzői egyetértettek volna, mégis van valami, ami szinte valamennyi tradicionálisan jelentősnek tekintett szerzőt jellemez: ez pedig a kritikai attitűd. A hagyomány értelmezése helyett az elméletek kritikai megalapozása került előtérbe. És éppen ez az az attitűd, amelynek a modern filozófia és tudomány is örököse.

* Faragó-Szabó István: *Az újkori szkepticizmus története*, Budapest: Áron Kiadó, 2005

Akármennyire különbözzék is mai tudományos és filozófiai fel fogásunk a 17–18. századitól (bár a különbségek véleményem szerint sokkal kisebb jelentősé-
gűek, mint a hasonlóságok), az igazolás kényszere, amely nyilvánvalóan a kritikai attitűdből fakad, a kortárs tudományos és filozófiai gondolkodás normájá-
vá vált. Eltérhetnek a vélemények a tekintetben, hogy történetileg szerencsés fejleménynek tarjuk-e e norma általánossá válását, vagy épp ellenkezőleg, ahogyan azt néhány posztmodern gondolkodó látja, az igazolás igénye a szellemet gúzsba, az emberi boldogulást meg kerékbe töri. Mindenképpen tény azonban, hogy e norma velünk él, és hogy eredete a korai modern kor filozófiájában keresendő.

Faragó-Szabó István könyve azt az izgalmas történeti periódust követi nyomon és azt a folyamatot igyekszik megérteni, amelynek során e kritikai attitűdön alapuló filozofálás fölváltotta az arisztotelészi-skolasztikus hagyomány (sokszor persze vitatott) értelmezésén alapuló filozofálást. Egy ilyen a filozófiai és a tudományos gyakorlat egész formáját megváltoztató átalakulás, amelyről nyugodtan állíthatjuk, hogy ha léteznek egyáltalán

paradigmák, a paradigmaváltás történetileg legparadigmatikusabb esete, aligha érthető meg úgy, ha csak a kanonizált klasszikusok néhány érvét vizsgáljuk. A változást tágabb művészet-, vallás- és kultúrtörténeti vizsgálódások tehetik csak érthetővé. Az érvek természetesen önmagukban is vizsgálhatók és vizsgálandók: végül is nagyrészt ezzel bajlódik a kortárs filozófia. De hogy ezen érvek milyen módon váltak központivá, azt csak is a megfogalmazásukhoz vezető történet teheti világossá.

Az újkori szkepticizmus története, mint azt címe is elárulja, a korábbi hagyománnyal szemben megfogalmazódó szkeptikus kihívást állítja e folyamat középpontjába. Mint minden filozófia, e kihívás is részben érveken nyugszik: nevezetesen a szkeptikus érveken. Ám a folyamat megértésében nemcsak az érvek súlya játszik szerepet, hanem annak a sajátos történeti pillanatnak a megragadása is, amelyben az érvek elnyerik súlyukat. Ezt azért is fontos látni, mert a korai modern korszakot megelőző reneszánsz szkepticizmus mint filozófiai – talán mondhatjuk így – divat az argumentumok terén nem hozott sok újat. A reneszánsz szerzők nagyrészt

antik forrásokból (elsősorban Sextus Empiricus *A pürrhónizmus alapvonalai* c. művéből) merítettek, az unalomig ismételt érveket variálgatva. Úgymint: érzékeink néha megcsaltak, ezért aztán soha nem bízhatunk bennünk. Álmunkban is úgy éljük át a velünk történeteket, mintha az valóság lenne, miért ne lehetne akkor hogy, Calderonnal szólva, az élet álom? Továbbá: még a legnagyobb elmék sem tudtak egyetérteni a legalapvetőbb igazságokban, hogyan létezhetne akkor tudás? És ha létezik, hogyan ismerhetnénk föl? Ehhez valamilyen kritériumra lenne szükségünk, de vajon mi annak a kritériuma, hogy valami egy helyes kritérium? A szkeptikus toposzok felélesztése arról igyekezett meggyőzni a kortársakat, hogy a tudás lehetetlen.

Erdemes azonban megjegyezni, hogy miként azt az évezredes episztemológiai viták bizonyítják, ezen érvek egyike sem konklúzív, bizonyító erejű. De a bizonyító erő nem is a szkeptikus argumentáció célja, ellenkező esetben önmagának mondana ellent. Épp ellenkezőleg, a szkepticizmus célja az elbizonytalanítás. És e célt csak egy olyan korban érheti el, amely maga is tele van bizonytalansággal. Fa-

ragó-Szabó István könyve nagy meggyőző erővel tárja elénk azon kor vonásait, amelyben a szkeptikus szerzők (Montaigne, Charron, Sanches) döntő hatást fejthettek ki a filozófiai és a tudományos gondolkodásra. Bemutatja, hogy a „fekete reneszánszt” követő évtizedek kulturális válsága, a kabalizmus és okkultizmus újraélése hogyan járult hozzá ahhoz a folyamat-hoz, melynek eredményeképpen a kortársak az egész arisztoteliánus-skolasztikus hagyományt (igaztalanul, mint azt ma már tudjuk) értelmetlen és öncélú viták terepeként kezdték látni. A könyv olvasása során kirajzolódik előttünk, hogyan vezettek a földrajzi felfedezések az etikai relativizmus – és ezzel párhuzamosan a reformáció körüli viták a fideizmus – térhódításához.

Faragó-Szabó István könyve azonban nem csupán a szkeptikus érvek rekonstrukciója és hatásuk kultúrtörténeti hátterének bemutatása. Először is, a szerző komoly figyelmet szentel azoknak a szellemi irányzatoknak is, amelyek a szkepticizmussal párhuzamosan jelentek meg szintén az arisztoteliánus hagyomány kritikájaként, de nem ehhez a hagyományhoz tartoztak. Má-

sodszor, de nem másodsorban, Faragó-Szabó Istvánt nemcsak a szkepticizmus története érdekli, de legalább annyira az is, hogy a 17. század filozófusai miként igyekeztek válaszolni a szkeptikus kihívásra, s hogy ezen igyekezet melléktermékeként hogyan alakult ki az, amit modern filozófiának szokás tekinteni.

Ami az előbbit illeti, Faragó-Szabó István könyvének egyik legizgalmasabb része azt tárgyalja, hogy a platonikus tradíció feléledése miként járult hozzá nemcsak a tudományok, de a művészetek terén bekövetkezett változásokhoz is. Szemben azzal az iskolás felfogással, mely szerint Galilei a kísérleti fizikát állította szembe a spekulatív arisztotelianus vizsgálódással, a szerző bemutatja, hogy milyen hatalmas szerepet játszott a platonizmus nem kevésbé spekulatív metafizikája a modern természettudomány kialakulásában. A modern matematikai fizika, amely a tér geometriai felfogásán alapul, legalább annyit köszönhet a platóni metafizikai hagyománynak, mint a kísérletezésnek. Hasonló módon, a reneszánsz festészetben a perspektíva használatát nem a természetutánzás szándéka magyarázza, sokkal inkább egy platonikus,

geometriai-matematikai misztika vizuális kifejezésére való törekvés.

Visszatérve mármost a szkepticizmus történetéhez, mint minden történetnél, itt is a legfontosabb a vége: az, ahogyan a kora-modernkori filozófia meghaladta, vagy meghaladni igyekezett a szkepticizmust. Faragó-Szabó István könyvében különös figyelmet szentel Descartes és a szkepticizmus viszonyának. E kitüntető figyelem aligha szorul igazolásra. Nyilvánvaló, hogy Descartes filozófiájának vezérelve (amely elv egészen Hume-ig sok más korai modern filozófus munkáját is meghatározta) a *bizonyosságra* törekvés volt. A bizonyosság pedig épp azért olyan fontos ismerve a tudás kartéziánus felfogásának, mert csak a bizonyosnak tekinthető ismeret áll ellen a szkeptikus kételyeknek. E kételyek felszámolása egyben egy új metafizika megalapozása is: a skolasztikus-arisztotelianus metafizika alternatívájaként megfogalmazott, de egyben a modern tudomány alapjául is szolgáló a matematikai és azon belül a geometriai ismereteknek kitüntetett helyet biztosító kartéziánus metafizika.

A kötet Descartes-tal foglalkozó fejezetei, szemben a korábbi, elsősorban – bár nem kizárólag – kultúrtörténeti háttérrel bemutatott fejezetekkel, a karteziánus ismeretelmélet és metafizika rekonstrukciójára vállalkoznak. A szerző Descartes legismertebb, de talán legvitatottabb érve, a *Cogito ergo sum* kapcsán egy izgalmas modern értelmezés mellett kötelezi el magát. Az értelmezés szerint – amely Jaakko Hintikkától származik, a hazai szakirodalomban pedig Altrichter Ferenc egy ma már klasszikus írása tette ismertté – a mondat helyes fordítása nem a következtetést kifejező „Gondolodom, tehát vagyok”, hanem egy performatív aktust kifejező „Azt gondolom, hogy létezem”. A mondat bizonyossága eszerint abból következik, hogy tagadása pragmatikus értelmetlenséget von maga után: senki sem állíthatja saját magáról értelmes módon, hogy nem létezik. Függetlenül azonban attól, hogy ezt, vagy valamely más értelmezést támogatunk-e, illetve hogy bármely értelmezés mellett helyesnek fogadjuk-e el az érvet, az igazi probléma akkor kezdődik, amikor a megkérdőjelezhetetlenül igaz, ámde minimális tartalmú karteziánus bizonyosság-

ból fel kell építenünk a karteziánus metafizikát (a világ gondolkodó és kiterjedt részre osztását, a kettő metafizikai elkülönültségét és aktuális kölcsönhatását) és a karteziánus fizikát. S mindezt, legalábbis szándékunk szerint, az empirikus ismeretek teljes figyelmen kívül hagyásával. Ami a fizikát illeti, az anyag és az absztrakt geometriai tér azonosítása talán lehetővé teszi, hogy a fizikát pusztán a priori alapra helyezzük. (Bár ezt az azonosítást a karteziánus hagyomány fölbomlása után nyíltan senki sem vállalta, a modern fizika azon felfogása, mely szerint az anyag tulajdonságai a szemlélet segítségével nem, pusztán matematikai eszközökkel ragadhatók meg, a descartesi örökség nyomát viseli magán.) Ami pedig anyagi és lelki szubsztancia metafizikai elkülönítését illeti, nyugodtan állíthatjuk, hogy a modernkori dualizmus mind a mai napig küszködik az egyesítésükkel.

A karteziánus metafizika elfogadásának legnagyobb vesztesége azonban a számunkra érzékeink által megjelenő világ: a színek, ízek, szagok, hangok világa, amely Descartes szerint, miután nem geometrizálható, nem is létezik. Ha akarjuk, ezt

úgy is értelmezhetjük, mint az érzékelhető világgal szembeni szkepszist. A kötet utolsó fejezete annak a filozófusnak az érveivel foglalkozik, aki az érzékelhető világ védelmében értelmetlennek nyilvánította az elme független anyagi szubsztancia fogalmát. A dualizmus problémáját úgy oldhatjuk meg a legkönnyebben, ha azt állítjuk: nem is létezik. Berkeley híres kijelentése szerint létezni annyi, mint észlelve lenni. Az érzékelhető tulajdonságok léteznek, mivel Berkeley számára az első személyű *észlelés* logikailag éppúgy összeegyeztethetetlen az észlelt minőségek létezésének tagadásával, mint ahogyan Descartes számára az első személyű gondolkodás összeegyeztethetetlen a gondolkodó alany létezésének tagadásával. Ám Berkeley amellett is elkötelezi magát, hogy semmi más nem létezhet, csak

az, amit észlelünk. Elméletét, akárcsak Descartes, a szkepticizmus kritikájának szánta. Amint azonban Faragó-Szabó István megmutatja, kevés sikerrel. Nemcsak azért, mert keveseket győzött meg, hanem sokkal inkább azért, mert filozófiáját az utókor nem annyira a szkepticizmus cáfolatának tekintette, sokkal inkább egy újabb szkeptikus kihívást vélt felfedezni benne.

Faragó-Szabó István könyve, amely szigorúan követi a minden filozófus és filozófiatörténész számára követendő imperatívuszt, mely szerint beszélni csak arról érdemes, amiről világosan és érthetően tudunk beszélni, izgalmas kultúr- és eszmetörténeti kalandozást ígér minden olvasója számára, legyen az filozófus, filozófiát hallgató diák, vagy egyszerűen csak érdeklődő olvasó.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Prof. PhDr. Milan Zigo, CSc. (1934) A pozsonyi Comenius Egyetem professzor emeritusa. Jelenleg a nagyszombati (Trnava) Cirill és Metód Egyetem Bölcsészettudományi Karán oktat. Filozófiatörténettel (*Pohľady do novovekej filozofie* / Szondák az újkori filozófiába, 1987), a francia neoracionalizmussal (Gaston Bachelard, Ferdinand Gonseth) valamint a fizika és az asztronómia filozófiai kérdéseivel foglalkozik. Részt vett a bevezető tanulmányban említett *Antológia* (1965–1976), valamint a *Filozofické odkazy* (1974–1990) szerkesztésében és kiadásában. – milan.zigo@mail.t-com.sk

Prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc. (1949) A Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének igazgatója. A szlovák filozófia és politikai gondolkodás, valamint Közép-Európa esztétikájával foglalkozik. Publikációi jelentek meg Szlovákiában és külföldön egyaránt, mint például: *Národovci a občania. Slovenské politické myslenie v 19. storočí* (Nemzetiek és polgárok. Szlovák politikai gondolkodás a 19. században, 1998); *Nation, Nationality, State: On the Politics of Ethnic Enthusiasm. Historický časopis – Historical Journal*, 56, 2008, 17–39. o.; *Volksgeist und Politik*. In: Csáky, Moritz – Zeyringer Nikolaus (Hrsg.): *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*. 2001, 179–188. o.; *Kritický realizmus Svätopluka Štúra* (Svätopluk Štúr kritikai realizmusa). In: *Dejiny filozofie na Slovensku v 20. storočí*. 1998, 228–241. o. – filotrpr@savba.sk

PhDr. Vladimír Bakoš, CSc. (1949—2010) A Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Szakterülete a szlovák és a cseh filozófia, valamint politikai gondolkodás története. Művei: *Filozofické myslenie na Slovensku v medzivojnovom období* (Filozófia a két háború közötti Szlovákiában), 1988; *Kapitoly z dejín*

slovenského myslenia (Fejezetek a szlovák gondolkodás történetéből), 1995; *Question of the Nation in Slovak Thought (Several Chapters on National–Political Thought in Modern Slovakia)*, 1999; *Avantgardistický projekt modernity. Z dejín slovenskej vedeckej a umeleckej avantgardy* (A modernitás avantgárd projektuma. A szlovák tudományos és művészeti avantgárd történetéből), 2006; *Filozofické iniciatívy Igora Hrušovského* (Igor Hrušovský filozófiai kezdeményezései), 2009.

Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, CSc. (1947) A Pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia és Filozófiatörténet Tanszékén dolgozik. A klasszikus filozófia történetével, szemiotikával és az urbánus tér filozófiájával foglalkozik. Utóbbi publikációi: *Michel Foucault alebo stať sa iným*, 1995; ugyanez magyarul: *Foucault avagy mássá lenni*, 2006; *Príklad Barthes* (Barthes példája), 2001; *Filozofi v meste* (Filozófusok a városban), 2008. – marcelli@fphil.uniba.sk

Prof. PhDr. František Novosád, CSc. (1948) Egyetemi tanár, filozófiatörténész, a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének politikai filozófiával és ársadalomfilozófiával foglalkozó részlegét vezeti. Monográfiát írt Heideggerről és Max Weberről. Legutóbbi publikációi: *Doba X* (X-korszak), 2003; *Alchýmia dejín* (A történelem alkímiája), 2004. A Liberális Tanulmányok Pozsonyi Nemzetközi Iskolájában (BISLA, Bratislava) a szociális és politikai tanok történetét adja elő. – filonovo@savba.sk

Prof. PhDr. Etela Farkašová, CSc. (1943) Egyetemi tanár, a Pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia és Filozófiatörténeti Tanszékén dolgozik. Episztemológiával, a filozófia és az irodalom kapcsolataival, feminista filozófiával, főként feminista episztemológiával és feminista irodalomtudománnyal foglalkozik. Legjelentősebb művei: *Teória poznania* (Ismeretelmélet; társszerzőként V. Černíkkal és J. Viceníkkal); *Na ceste k vlastnej izbe. Postavy, podoby, problémy feministickej filozofie* (A saját szoba felé vezető úton. A feminista filozófia alakjai, alakzatai és problémái). Számtalan otthon és külföldön megjelent tanulmánya mellett tizenegy prózai művet, két versgyűjteményt és két esszékötetet is megjelentetett. – farkasova@fphil.uniba.sk

Mgr. Jozef Sivák, PhD. (1945) A Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Tanulmányaiban a kortárs filozófiával, főként a fenomenológiával, valamint erkölcs-, politikai és társadalomfilozófiával foglalkozik. Könyve: *Husserl a Merleau-Ponty. Porovnanie dvoch fenomenologických technik* (Husserl és Merleau-Ponty. Két fenomenológiai eljárás módjainak összehasonlítása), 1996. Lefordította Besnard, Albert-Marie: *Vie et combats de la foi*. (1994), valamint Ricoeur, Paul: *Temps et récit II* című könyvét (2004). --
filosiva@savba.sk

Prof. PhDr. Tatiana Sedová, CSc. (1953) A Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Szerzője az *Úvod do filozofie sociálneho poznania* (Bevezetés a szociális megismerés filozófiájába), 2000 című műnek, amely többek között a naturalizmus korlátait és a társadalomtudományok explanációs stratégiáit elemzi. Társzerzője több külföldi monográfiának (például: *Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*. Wien–Berlin–Prag, 1993; *Föderalismus und die Architektur der europäischen Integration*. München, 1994; *Building Democratic Societies. Values and Rights*. Washington D.C., 1996, stb.). –
filotana@savba.sk

* * *

Ambrus Gergely Miskolci Egyetem Filozófiai Intézet – h4512amb
[kukac]helka.iif.hu

Darab Tamás darab[kukac]zumtobelstaff.co.at

Huoranszki Ferenc Central European University Department of
Philosophy, ELTE BTK Filozófia Intézet – huoransz[kukac]ceu.hu

Sik Domonkos ELTE BTK – sikdom[kukac]gmail.com

Varga Péter András MTA Filozófiai Kutatóintézet – varga[kukac]
webmail.phil-inst.hu

CONTENTS

MILAN ZIGO: Slovak Academic Philosophy: Past and Present	385
TIBOR PICHLER: The History and Movement of Ideas in Slovak Political Thinking	403
VLADIMÍR BAKOŠ: Philosophical Production of the Association for Scientific Synthesis. Towards the 70 th Anniversary of Its Foundation	413
MIROSLAV MARCELLI: City and Rationality	445
FRANTIŠEK NOVOSÁD: The Phenomenon of Boundary	466
ETELA FARKAŠOVÁ: Standpoint as an Epistemological/Methodological Strategie? Discussion in contemporary feminist philosophy . . .	478
JOZEF SIVÁK: <i>Jan Patočka</i> : A Critique of Husserl. On a Meta- physical Reading of Husserl's Phenomenology	498
TATIANA SEDOVÁ: Constructivism as a Philosophy and Sociology of Science: Problems, Possibilities and Limits	525

DOCUMENT

RÜDIGER BUBNER: Three Studies In Political Philosophy (Translated by János Weiss)	549
--	-----

REFLECTION

GERGELY AMBRUS: Carnap's early criticism of metaphysics	605
DOMONKOS SIK: A Phenomenological Analysis of the Coordination of Action-coordination	630
PÉTER ANDRÁS VARGA: On the Discovery of Intentionality	700
TAMÁS DARAB: A Narrative Notion of the Self	722

REVIEW

FERENC HUORANSZKI: A History of Modern Skepticism	735
---	-----

DOKUMENTUM

RÜDIGER BUBNER: Három politikafilozófiai tanulmány (fordította Weiss János)	549
---	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

AMBRUS GERGELY: Carnap korai metafizika-kritikája	605
SIK DOMONKOS: A cselekvéskoordináció koordinációjának fenomenológiája	630
VARGA PÉTER ANDRÁS: Az intencionalitás felfedezéséről	700
DARAB TAMÁS: Az Én-kép a vizuális narrativitás tükrében	722

SZEMLE

HUORANSZKI FERENC: Az újkori szkepticizmus története	735
--	-----

Eszám ára: 600,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 200,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 200,- Ft

Egy szám ára: 300,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.